الكاشف عن المحصول

في علم الأصول

تأليف

أبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد

العجلي الأصفهاني

المتوفى سنة ٦٥٣ هـ

تحقيق وتعليق ودراسة

الشيخ عادل أحمد عبد الموجود — الشيخ علي محمد معوض

قدم له

الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الثالث

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت

تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠

صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.

Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon



http://www.al-ilmiyah.com.lb/

e-mail : baydoun@dm.net.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الْكَلامُ فِي الأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي

وَهُوَ مُرَتَّبٌ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَثَلاثَةِ أَقْسَامٍ:

أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ

فَفِيهَا مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الأُولَى:

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ لَفْظَةَ «الأَمْرِ» - حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ، وَاخْتَلَفُوا فِي كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ: فَزَعَمَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْفِعْلِ أَيْضًا. وَالْجُمْهُورُ: عَلَى أَنَّهُ مَجَازٌ فِيهِ. وَزَعَمَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: أَنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ، وَبَيْنَ الشَّيْءِ، وَبَيْنَ الصِّفَةِ، وَبَيْنَ الشَّأْنِ وَالطَّرِيقِ. وَالْمُخْتَارُ: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ فَقَطْ.

لَنَا: أَنَّا أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ؛ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ. وَمِنَ النَّاسِ مَنِ اسْتَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ؛ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: لَوْ كَانَ لَفْظُ «الأَمْرِ» حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ - لاَطَّرَدَ؛ فَكَانَ يُسَمَّى الأَكْلُ أَمْرًا، وَالشُّرْبُ أَمْرًا.

وَثَانِيهَا: وَلَكَانَ يُشْتَقُّ لِلْفَاعِلِ اسْمُ الآمِرِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ لأَنَّ مَنْ قَامَ أَوْ قَعَدَ - لا يُسَمَّى آمِرًا.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الأَمْرَ لَهُ لَوَازِمُ، وَلَمْ يُوجَدْ شَيْءٌ مِنْهَا فِي الْفِعْلِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ الأَمْرُ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ: بَيَانُ الأَوَّلِ: أَنَّ الأَمْرَ يَدْخُلُ فِيهِ الْوَصْفُ بِالْمُطِيعِ وَالْعَاصِي، وَضِدُّهُ النَّهْيُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ الْخَرَسُ وَالسُّكُوتُ؛ لأَنَّهُمْ يَسْتَهْجِنُونَ فِي الأَخْرَسِ وَالسَّاكِتِ أَنْ يُقَالَ: وَقَعَ مِنْهُ أَمْرٌ. وَعَدُّوا «الأَمْرَ» مُطْلَقًا مِنْ أَقْسَامِ الْكَلامِ؛ كَمَا عَدُّوا «الْخَبَرَ» مُطْلَقًا مِنْهُ؛ وَكُلُّ ذَلِكَ يُنَافِي كَوْنَ الأَمْرِ حَقِيقَةً إِلا فِي الْقَوْلِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ نَفْيُ الأَمْرِ عَنِ الْفِعْلِ؛ فَيُقَالُ: إِنَّهُ مَا أُمِرَ بِهِ وَلَكِنْ فَعَلَهُ.

وَهَذِهِ الْوُجُوهُ ضَعِيفَةٌ: أَمَّا الأَوَّلُ: فَلأَنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّ مِنْ شَأنِ الْحَقِيقَةِ الاطِّرَادَ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ [بَيَانُ] هَذَا الْمَقَامِ. سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لِلأَكْلِ وَالشُّرْبِ: أَمْرٌ. وَعَنِ الثَّانِي: مَا تَقَدَّمَ فِي بَابِ الْمَجَازِ؛ أَنَّ الاشْتِقَاقَ غَيْرُ وَاجِبٍ فِي كُلِّ الْحَقَائِقِ. وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ إِنَّمَا حَكَمُوا بِتِلْكَ الصِّفَاتِ فِي الأَمْرِ، بِمَعْنَى الْقَوْلِ؛ فَإِنِ ادَّعَيْتُمْ: أَنَّهُمْ حَكَمُوا بِهِ فِي كُلِّ مَا يُسَمَّى أَمْرًا - فَهُوَ مَمْنُوعٌ. وَعَنِ الرَّابِعِ: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ جَوَّزُوا نَفْيَهُ مُطْلَقًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه قال الشيخ أبو الحسن الأبيارى شارح كتاب «البرهان» لإمام الحرمين: الذى عليه الأصوليون: أنَّ الأوامر [١] جمع «أمر»، وأهل العربية الذين وقفنا على كلامهم، كسيبويه [٢]، وأبى على، والمتأخرين - لا يرون هذا الجمع أصلا، ويقولون: لا يصح أن يجمع فَعْل على فَوَاعل [وقد ذكروا أمثله جمعه، وليس منها هذا] [٣]؛ إلاَّ أن الجوهرى صاحب «الصحاح» [٤] قد قال: وتقول: أمرته بكذا أمرًا،

(١) ينظر مباحث الأوامر فى البرهان لإمام الحرمين ٢٠٣/١، البحر المحيط للزركشى ٣٤٢/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٢٠/٢، سلاسل الذهب للزركشى ص١٢٠، ٢٠١، التمهيد للأسنوى ص٢٦٤، نهاية السول له ٢٢٦/٢، زوائد الأصول له ص٢٣٨، منهاج العقول للبدخشى ٣/٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص٦٣، التحصيل من المحصول للأرموى ٢٦١/١، المنخول للغزالى ص٩٨، المستصفى له ٨١/١، حاشية البنانى ٣٦٦/١، الإبهاج لابن السبكى ٣/٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢٠٣/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٦٤/١، المعتمد لأبى الحسين ٣٧/١، وإحكام الفصول فى أحكام الأصول للباجى ص١٩٠، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٢٦٩/٣، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣٣٤/١، ميزان الأصول للسمرقندى ١٩٣/١-١٩٨، كشف الأسرار للنسفى ٤٤/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٧٧/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى ١٥٠/١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص٢٤، شرح المنار لابن ملك ص٢٧، الموافقات للشاطبى ١١٩/٣، تقريب الوصول لابن جزى ص٩٣، إرشاد الفحول للشوكانى صـ٩١، شرح مختصر المنار للكورانى ص٢٧، نشر البنود للشنقيطى ٤١/١، شرح الكوكب المنير للفتوحى ص٣٢٧، وينظر روضة الناظر صـ٩٨ مفتاح الوصول صـ٢١ المدخل ٢٢٣ الحدود للباجى ٥٢ اللمع ص٧ التبصرة ص١٧ منتهى السول للآمدى ٣/٢ المنتهى لابن الحاجب ٦٥ العدة لابن يعلى ٢١٤/١.

(٢) فى «أ»، «ج»: وقد ذكروا أمثلة جمعه، وليس منها هذا البناء.

(٣) سقط من «ب».

والجمع: الأوامر، وهذا شاذ غير معروف عند أئمة العربية.

وقال بعض الناس [١]: إن هذا جمع [آمر] [اسم فاعل] [٢] «وفاعل» لا يخلو: إما أن يكون اسما لمذكر[٣] جمع على [فواعل؛ نحو: خاتم وخواتم، وقابل وقوابل، أو صفة لمذكر لم يجمع على فواعل]، [٤] وقد شذ: فارس [وفوارس]، [٥] وهالك وهوالك [٦] أما فارس [٧] فلعدم اللبس لا يتصف به مؤنث، وأما هالك [٨] فقصدت النفس، وهى مؤنثة.

وقال بعض الناس: المراد الصيغة؛ فإنه قد تسمى الصيغة أمرًا تجوزًا، وإذا كان المفرد «فاعلة» [٩]، صح الجمع على «فواعل»، اسمًا كان المفرد؛ كفاطمة وفواطم، أو صفة؛ ككاتبة وكواتب.

وهذا بعيد فى التجوز، وليس هو المقصود ههنا؛ إذ الكلام فى الأمر الحقيقى.

وأما الألفاظ: فلم يأت الكلام فيها إلا أن يكون قصد الكلمة باعتبار كونها قائمة بالنفس، ويسمى الأمر أمرًا. والظاهر عندى: أنهم قصدوا [١٠] ما ذكره صاحب «الصحاح» من جمع الأمر على أوامر، ثم لفظة الأمر مصدر، والمصدر لا يثنى، ولا يجمع؛ إلا إذا اختلفت أنواعه، [وقد بينا] أنه لا التفات عند أهل اللسان [١١] إلى تعدد المحالِّ؛ كما قلنا: إن سيبويه [١٢] منع جمع العلم، ولم يلتفت إلى تعدد متعلقاته؛ فلا يصح جمع الأمر إلا إذا تحقق اختلاف لا يرجع إلى تعدد المحالِّ، وهذا ثابت فى الأمر؛

---

(٤) ينظر الصحاح م [أمر] ٢/٥٨١.

(١) ينظر: النفائس (٣/١١٠٩).

(٢) سقط فى «أ»، «جـ».

(٣) فى «أ»، «جـ»: لم.

(٤) سقط فى «أ»، «جـ».

(٥) سقط فى «أ»، «جـ».

(٦) فى «أ»، «جـ»: فى الهوالك.

(٧) زاد فى «جـ»: وفوارس بينها.

(٨) «جـ»: من الهوالك؛ فإنه يحويه ناحية النفس إذا قصدنا بينها. وفى «أ»: فكأنه بجوابه ناحية النفس إذ قعدنا بينها.

(٩) زاد فى «أ»: كان.

(١٠) فى «أ»، «جـ»: قصد.

(١١) فى «جـ»: الشأن.

(١٢) ينظر الكتاب: (١/٧٠)، والنفائس: (٣/١١٠٩).

[٢٣٠/ب] إذ أمر الوجوب ينافى أمر الندب بالذات [لا] بالتعلق؛ فيصح جمعه لذلك.

وقيل: إن لفظة «الأوامر»(١) جمع «آمرة»، ولفظة «النواهى» جمع «ناهية»؛ فإن العرب تقول: أمرته آمرة، ونهيته ناهية.

وقيل: لفظة «الأوامر» جمع جمع؛ فإن لفظ الأمر يجمع على «آمُر» الذى هو على وزن «أفْعُلٍ»، و«أفعل» يجمع على أفاعل، نحو: «كلب» و«أكلب»، و«أكالب»؛ فيكون «أوامر» جمع الجمع. وهذا لا يتم فى النواهى؛ فإن النون فاء الكلمة، فيجعله من باب التغليب؛ نحو: الغدايا والعشايا؛ فإن الأصل فى «فعائل» أن يكون جمع فعيلة(٢)؛ نحو: «سرية وسرايا»؛ فتكون هذه الصيغة أولى فى عشية، وأما فى غدايا فجمع غدوة، وليس جمع «فعلة» على «فعائل» جمعوه جمع عشايا؛ لأنه ضده، والعرب تحمل الشىء على الضد؛ كحمله على المثل.

وقيل على الأول: إنه لا يكون للفظ «الأمر» جمع على ما أجريتموه، ويكون لفظ «الآمرة» جمع، والأول مشهور، والثانى غير مشهور، وجمع المشهور أولى، وهذا لا يلزم؛ لجواز ألا يكون للمصدر جمع مسموع، ويكون لغير المشهور جمع مسموع؛ فإن هذا الباب من الأمور الوضعية دون العقلية، ولا اعتراض فى الأوضاع.

وأورد على الثانى: أنه لو صح ما ذكرتم، لسمع جمعه؛ كما سمع جمع جمعه؛ كسائر النظائر، واللازم باطل. ويحتمل أن يكون «أمر» جمع على «أمور» على خلاف القياس.
وإذا عرفت هذا، فنقول: رتب المصنف الكلام فى «الأوامر والنواهى» على مقدمة، وثلاثة أقسام:

أَمَّا المقدمة: ففى تفسير لفظ «الأمر» وحده، وما يتعلق بذلك من المباحث.

أما القسم الأول: ففى المباحث اللفظية.

وأما القسم الثانى: ففى المباحث المعنوية.

وأما القسم الثالث: ففى النواهى.

الكلام فى المقدمة، وفيه مسائل:

المسألة الأولى فى لفظ الأمر:

فنقول: اتفق العلماء على أن لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص؛ وهو قول

---

(١) فى «أ»: الأول من جمع أمره ونهيه ناهية، وقيل: إن لفظة: للأوامر.

(٢) فى «ط»: فعلية.

القائل: «افعل» وما يجرى مجراه.

ثم اختلفوا: فزعم بعض فقهاء الشافعية: أنه حقيقة فى الفعل أيضًا؛ فيكون مشتركًا بينهما. واختيار الجمهور: أنه مجاز فيه؛ على ما صرح المصنف بنقله.

ونقل صاحب «الإفادة» [(١)] عن أصحاب مالك: أن لفظ الأمر حقيقة فى الفعل عندهم. ونقل عن أحمد بن حنبل: أنه ليس بحقيقة فيه؛ على ما هو اختيار الجمهور[(٢)].

وذكر صاحب «الإحكام» [(٣)]: أنه متواطئ؛ فيكون موضوعًا للقدر المشترك بين الفعل، والقول المخصوص.

قال المصنف: والجمهور على أنه مجاز فيه، أى: فى الفعل، فصارت المذاهب ثلاثة، أى: صدق الأمر على الفعل بطريق الاشتراك، أو بطريق المجاز، أو بطريق التواطؤ.

وقال ابن برهان: اتفق العلماء قاطبة على أن الأمر حقيقة فى الاستدعاء، وهل هو حقيقة فى الشأن، والفعل، والصفة، والمقصود، والغرض، أو لا؟.

اختلفوا فيه: فذهب كافة العلماء: إلى أنه حقيقة فى الكل، وذهب بعض العلماء والمتكلمين [(٤)]: إلى أنه حقيقة فى الاستدعاء، مجاز فى غيره من المعانى. هذا ما نقله ابن برهان فى كتابه، وبين ما نقله ومنقول المصنف اختلاف؛ فلتتأمل.

وزعم أبو الحسين البصرى [(٥)]: أنه مشترك بين القول المخصوص، وبين الشىء، والصفة، وبين الشأن والطرائق.

---

(١) عبد الوهاب بن نصر البغدادى المالكى: ولد سنة ٣٧٢هـ، أحد أئمة المذهب وكان حسن النظر، والعبارة، نظارًا للمذهب: ثقة حجة نسيج وحده، فريد عصره، سمع من الأبهرى، وحدث عنه وأجازه، ومن تآليفه: «النفرة لمذهب إمام دار الهجرة»، «والمعونة لمذهب عالم المدينة»، «والأدلة» فى مسائل الخلاف، «والإفادة»، و«التلخيص» فى أصول الفقه، وله غير ذلك من المصنفات، النافعة. توفى سنة (٤٣٠) انظر: الديباج ٢/٢٦-٢٩، والمدارك ٤/٦٩١-٦٩٥، وشجرة النور ١/١٠٣/١٠٤، والعبر ٣/١٤٩، فوات الوفيات ٢/٢١، حسن المحاضرة ١/٣١٤، الأعلام ٤/١٨٤.

(٢) ينظر: العدة (١/٢١٦)، الإبهاج (٢/٢)، تيسير التحرير (١/١٣٤).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/١٢٦).

(٤) كالإمام أبى الحسن الأشعرى، وموافقيه؛ كالرازى، وغيره.

(٥) ينظر: المعتمد (١/٣٩).

واعلم: أنه لابد من تلخيص مفهوم هذه الأمـور، وتمييزها عن غيرها؛ فلننقل أولاً عبارة أبي الحسين في دعوى الاشتراك بين هذه الأمور في كتابه «المعتمد» وشرح «العمد»، ثم ننظر في تلخيص المفهومات المذكورة، وتمييز بعضها عن بعض:

قال أبو الحسين في «المعتمد» (١): وأنا أذهب إلى أن أقول: إن قول القائل: «أمر» مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشأن والطرائق، وبين القول المخصوص.

بيان ذلك: أن الإنسان إذا قال: «هذا أمر» لم يدرك السامع أنه أي هذه الأمور أراد؛ كما إذا قال: «إدراك» لم يدر ما الذي أراد من الرؤية، أو اللحوق؟.

فإذا قال: هذا أمر بالفعل، أو قال: أمر فلان مستقيم، أو قال: تحرك هذا الجسم (٢) لأمر من الأمور، [وجاء زيد لأمر من الأمور] - عقل السامع من الأول (٣): القول المخصوص، ومن الثاني (٤): الشأن، ومن الثالث (٥): أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشيء من الأشياء، وأن زيدًا جاء لشيء من الأشياء، ولغرض من الأغراض؛ فبان أن قولنا: «أمر» مشترك بين هذه الأشياء. هذا ما قاله أبو الحسين في «المعتمد»(٦)، ونقلناه بعبارته.

وقال أبو الحسين - أيضا - في شرحه لـ«العمد» (٧): واعلم: أنه لا يبعد أن يكون قولنا: «أمر» مشتركًا بين أشياء، ويتخصص ببعضها دون بعض؛ بحسب ما يقترن به من الألفاظ؛ فإذا قلنا: «إنه أمر بكذا» لم يعقل منه إلا القول.

وإذا قلنا: «قد جاء زيد لأمر من الأمور، أو في أمر من الأمور» قام ذلك مقام قولنا: «في شيء من الأشياء، أو لشيء من الأشياء».

وإذا قلنا: «أمور فلان مستقيمة»، أفاد شأنه وطرائقه التي تدخل فيها أفعاله،

---

(١) ينظر: المعتمد (١/٣٩).

(٢) في «أ»، «جـ»: الفعل.

(٣) المقصود من الأول المثال الأول: قول الإنسان: هذا أمر بالفعل يفهم من القول المخصوص.

(٤) والمقصود من الثاني المثال الثاني، وهو أمر فلان مستقيم، أي: طريقته وشأنه.

(٥) والمقصود من الثالث المثال الثالث، وهو تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور.

(٦) (١/٣٩)، والعضد (٢/٧٧).

(٧) ينظر: العمد (١/٤٠).

وأغراضه، وأكسابه، وتجاراته، وانتظام أحواله؛ وذلك يدخل فيه ما هو من فعله، وما ليس من فعله، وليس يجب أن يطرد اسم الأمر فى أجناس الأفعال؛ لأنه ليس ينبىء عن جنس من الأفعال، وإنما ينبئ عن جملة شأن الإنسان وطريقته؛ فيجب أن يطرد فى ذلك كله لا غير. ولا يجب أن يشتق منه اسم أمر؛ لما تقدم؛ ولأنه إذا دخل فى قولنا: «أمر فلان مستقيم» ما ليس من فعله؛ نحو: صحته وأكسابه - لم يجب أن يشتق منه اسم أمر؛ لأن ذلك يفيد الفعلية.

هذا ما قاله أبو الحسين في شرحه لـ «العمد».

وقال [٢٣١/ب] العالمى: والصحيح أن اسم «الأمر» مشترك بين الشأن، والشىء، والقول المخصوص؛ فإن قائلاً لو قال: «أمر» لا يدرى السامع أى الأمور أراد، فإذا قال: «أمر كذا» فهم منه القول المخصوص، وإذا قال: «أمر فلان مستقيم» يفهم منه شئونه وطرائقه، وإذا قال: «جاءنى زيد لأمر من الأمور» يفهم منه شىء من الأشياء، وإن كان مستعملاً فى هذه الأشياء الثلاثة، لا يحمل على واحد منها إلا بدليل.

قال صاحب «التحصيل» (١): لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص - فقط - عند الجمهور. وعند بعض الفقهاء: هو مشترك بينه وبين الفعل.

وعند أبى الحسين: هو مشترك بينهما، وبين الشأن، والشىء، والصفة، والطرائق.

وهذا الكلام مختل من وجهين:

الوجه الأول: أن لفظ «الأمر» ليس بحقيقة فى الفعل بخصوصه أصلاً عند أبى الحسين البصرى، وقد صرَّح بذلك فى «المعتمد»؛ فلا يمكن أن يكون لفظ «الأمر» عند أبى الحسين مشتركًا بين الفعل وغيره.

[وغلط فى هذا - أيْضًا - صاحب «المنتخب»، وهو الفاضل ضياء الدين أبو الحسين؛ فهو مصنف «المنتخب»؛ فإن كلامه يدل على أن لفظ «الأمر» عند أبى الحسين مشترك بين القول والفعل بخصوصه وغيرهما؛ وليس الأمر كذلك؛ على ما صرح به أبو الحسين فى كتابه].

الوجه الثانى: أن مفهوم الشأن والطرائق واحد؛ على ما صرح به أبو الحسين [فى شرحه لـ«العمد»]، ونقلنا عنه.

---

(١) ينظر: التحصيل (١/٢٦١).

أما تمييز مفهومات هذه الأمور بعضها عن بعض، فالذى يشعر به كلامه فى «المعتمد»: أن لفظ «الأمر» مشترك بين أمور أربعة:

الأول: القول المخصوص، وهو صيغة «افعل» وما يجرى مجراه. الثانى: الشأن والطريق، ومفهوم الشأن والطرائق واحد؛ وقد تلخص ذلك بقول أبى الحسين: أنه يدخل فيها أفعاله، وأغراضه، وأكسابه [(١)]، وتجاراته، وانتظام أحواله، ويدخل فيها ما هو من فعله، وما ليس من فعله؛ كصحته. الثالث: الشىء. الرابع: الصفة. والفرق بين الصفة والشىء بين ظاهر.

وبما ذكرنا: تبين فساد تفسير بعضهم لكلام أبى الحسين: إنه مشترك بينهما، وبين الصفة والشأن والطريق، ويعنى بالطريق: العادة، وبالشأن: ما الأمر مستعد له؛ فهذه خمسة:

مثال الأمر بمعنى القول: قُم. وبمعنى الفعل: زيد فى أمر عظيم؛ إذا كان فى سفر أو غيره. وبمعنى الصفة؛ كقولنا: [من الوافر] ...... لأمر ما يسود من يسود [(٢)]. أى: لصفة عظيمة من الصفات. وبمعنى الشأن؛ كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾ [النحل: ٤٠] أى: إنما شأننا فى إيجاد ذلك.

وبمعنى الطريق؛ كـ «أَمْرُ هذا الفريق على السكة الفلانية» أى: عادتهم وطريقتهم؛ ومنه قوله تعالى: ﴿**وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى**﴾ [طه ٦٣].

وبيان فساد تفسيره من وجهين: أحدهما: تفسير الطريق بمعنى غير الشأن، والطريق

---

(١) فى «أ»، «جـ»: واكتسابه.

(٢) عجز بيت، وصدره: عزمتُ على إقامة ذى صباح ...... قال أبو محمد الأعرابى فى فرحة الأديب: هذا البيت لأنس بن مدركة الخثعمى. وذلك: أنه غزا هو ورئيس آخر من قومه بعض قبائل العرب متساندين، فلما قربا من القوم أمسيا، فباتا حيث جن عليهم الليل، فقام صاحبه فانصرف و لم يغنم، وأقام أنس حتى أصبح، فشن عليهم الخيل، فأصاب وغنم، وغنم أصحابه. فهذا معنى قوله: عزمت على إقامة ذى صباح.

ينظر: فى الحيوان ٨١/٣؛ وخزانة الأدب ٨٧/٣، ٨٩؛ والدرر ٣١٢/١، ٨٥/٣؛ وشرح المفصل ١٢/٣؛ ولأنس بن نهيك فى لسان العرب ٥٠٣/٢ (صبح)؛ ولرجل من خثعم فى شرح أبيات سيبويه ٣٨٨/١؛ وبلا نسبة فى الأشباه والنظائر ٢٥٨/٣؛ والجنى الدانى صـ٣٣٤، ٣٤٠؛ والخزانة ١١٩/٦؛ والخصائص ٣٢/٣؛ والكتاب ٢٧٧/١؛ والمقتضب ٣٤٥/٤؛ والمقرب ١٥٠/١؛ وهمع الهوامع ١٩٧/١.

والشأن مفهومهما واحد عند أبى الحسين؛ على ما نقلناه من كلامه فى «المعتمد» فى شرحه لـ«العمد».

ثانيهما: جعل الفعل من الأمور التى جعل أبو الحسين لفظ الأمر مشتركًا بينها، وليس الأمر كذلك، بل الفعل من الأشياء التى يتناولها لفظ الشأن، أو الطريق بعمومه.

وأما أن الفعل بخصوصه من الأمور التى جعل أبو الحسين لفظ «الأمر» مشتركًا بينه وبين غيره- فلا يدل على ذلك قول أبى الحسين فى «المعتمد».

والدلالة على أن قولنا: «أمر» ليس بحقيقة فى الفعل: أنه لو كان حقيقة فى الفعل، لكان مطردًا؛ فكان يسمى الأكل أمرًا، والشرب أمرًا، وهذا صريح فيما ذكرناه. هذا ما يرجع إلى تلخيص مفهومات هذه الأمور.

ولنعد إلى تقرير المختار [(١)]، فنقول: لفظ «الأمر» حقيقة فى القول [(٢)] المخصوص بالاتفاق؛ فلا يكون حقيقة فى غيره؛ دفعًا للاشتراك؛ وبهذا يبطل مذهب من جعل الأمر مشتركا بين القول المخصوص وبين الفعل، ومذهب أبى الحسين البصرى - أيضا - كذلك. واعترض صاحب «الإحكام» على هذا الدليل بأسئلة، ونحن نوردها ونجيب عنها، وبه يتقرر كلام المصنف:

قال صاحب «الإحكام» [(٣)]: لا نسلم أنه إذا كان حقيقة فى الفعل أن يكون مشتركًا؛ إذْ أمكن أن يكون حقيقة فيهما؛ باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص والفعل؛ فيكون متواطئًا.

فإن قيل: «الأصل عدم ذلك المعنى المشترك؛ فلا تواطؤ»:

قيل: لا خفاء باشتراكهما فى صفات، وافتراقهما فى صفات؛ فأمكن أن يكون بعض الصفات المشتركة هو المعنى المشترك، كيف وإن الأصل ألا يكون اللفظ مشتركًا، ولا مجازًا؟! لما بينهما من الافتقار إلى القرينة المخلة بالتفاهم، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر. فإن قيل: «ما وقع به الاشتراك لا يخرج عن الوجود والصفة [والشبيه] وغير ذلك، وأى أمر قدر الاشتراك [فيه] [(٤)]، فهو متحقق فى النهى وسائر أقسام الكلام، ولا يسمى أمرًا.

---

(١) أى: المختار عند علماء الأصول، وهو أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص.

(٢) فى «أ»، «حـ»: الفعل.

(٣) ينظر: الإحكام (٢/ ١٢٢).

(٤) سقط فى «أ»، «حـ».

والقول بأنه متواطئ ممتنع؛ كيف وإن القائل قائلان: قائل [يقول]: إنه مشترك، وقائل [يقول]: إنه مجاز فى الفعل، والقول بأنه متواطئ خارق للإجماع؛ وهو ممتنع [١]».

قلنا [٢]: هذا غير صحيح؛ وذلك لأن مسمى اسم الأمر [إنما] [٣] هو الشأن والصفة، وكل ما صدق عليه ذلك كان نهيًا، أو غيره، فإنه يسمى أمرًا حقيقة؛ وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكره من خرق الإجماع.

فإن ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة مدلولاً لاسم الأمر؛ فمن جملة ما قيل [:إنه مدلول الأمر - الشأن والصفة]، وإن سلمنا أن ذلك يفضى إلى الاشتراك، ولكن لم قيل [٤] بامتناعه؟!.

والقول بأنه مجاز مخلٌّ بالتفاهم؛ لافتقاره إلى القرينة، وإنما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك [٢٣٢/ب] عند إطلاقه محمولاً على جميع محامله؛ وليس كذلك [؛على ما سيأتى من تقرير مذهب الشافعى - رحمه الله - والقاضى أبى بكر]. سلمنا أنه [على][٥] خلاف الأصل؛ ولكن التجوز - أيضا - [٦] على خلاف الأصل، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر [٧]. فإن قيل: [إن] محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز؛ فكان المجاز أولى:

وبيانه من وجوه: [الوجه] [٨] الأول: أن المجاز أغلب فى لغة العرب؛ فكان [٩] أوفى بتحصيل مقصود الوضع، لما كان كذلك.

[الوجه] الثانى: أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره إلى القرينة لازم له أبدًا، بخلاف المجاز؛ فإن المحذور إنما يلزم بتقدير إرادة جهة المجاز؛ وهو احتمال نادر؛ إذ الغالب إنما هو إرادة [جهة] الحقيقة.

---

(١) سقط فى «أ»، «جـ».

(٢) فى «أ»، «جـ»: قلنا: أما الأول.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

(٤) فى «أ»، «جـ»: قلت.

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) سقط فى «جـ».

(٧) أى: أن المشترك على خلاف الأصل؛ إذ الأصل فى الاستعمال الحقيقة.

(٨) سقط فى «أ»، «جـ».

(٩) فى «أ»: فكأنه.

[الوجه] [١] الثالث: أن المشترك يفتقر إلى القرينة فى كل محمل من محامله؛ بخلاف المجاز؛ فكان أولى .

قيل: هذا معارض من عشرة أوجه:

[الوجه] [٢] الأول: أن المشترك لكونه حقيقة فى كل واحد من محامله مما يطرد؛ بخلاف المجاز، وما يطرد أولى؛ لقلة اضطرابه.

[الوجه] [٣] الثانى: أنه يصح منه الاشتقاق؛ لكونه حقيقة، بخلاف المجاز؛ فكان أوسع فى اللغة وأكثر فائدة.

[الوجه] [٤] الثالث: أنه لكونه حقيقيًّا مما يصح التجوز به فى غير محل الحقيقة؛ [بخلاف المجاز]؛ فكان أولى؛ لكثرة فوائده.

[الوجه] [٥] الرابع: أنه - وإن افتقر إلى قرينة - إلا أنه يكفى أن يكون أولى مما يغلب على الظن؛ بخلاف المجاز؛ لافتقاره إلى قرينة مغلِّبة على الظن، وأن تكون راجعة على جهة ظهور اللفظ فى حقيقته؛ فكان تمكن الخلل فيه لذلك أكثر.

[الوجه] [٦] الخامس: أن المجاز لابد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة تكون مصحِّحة للتجوز باللفظ [٧]؛ بخلاف المشترك.

الوجه السادس: أن المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة؛ ضرورة كونه مستعارًا منه؛ بخلاف المنقول؛ لأنه لا يتوقف فهم أحد مدلوليه على الآخر.

[الوجه] [٨] السابع: أن المجاز يتوقف على تصرف من قبلنا فى تحقيق العلاقة التى هى شرط التجوز؛ ولذا [٩] وقع الخطأ فيه؛ بخلاف اللفظ المشترك.

---

(١) سقط فى «أ»، «جـ».
(٢) سقط فى «أ»، «جـ».
(٣) سقط فى «أ»، «جـ».
(٤) سقط فى «أ»، «جـ».
(٥) سقط فى «أ»، «جـ».
(٦) سقط فى «أ»، «جـ».
(٧) سقط فى «أ»، «جـ».
(٨) سقط فى «أ»، «جـ».
(٩) فى «أ»، «جـ»: وكذا.

[الوجه] (١) الثامن: أنه يلزم من العمل باللفظ فى جهة المجاز مخالفة الظهور فى جهة الحقيقة؛ بخلاف اللفظ المشترك؛ إذ [لا] يلزم من العمل به فى أحد مدلوليه مخالفة ظاهر [أصلاً] (٢).

[الوجه] (٣) التاسع: أن المجاز تابع للحقيقة من غير عكس؛ [فكان] (٤) المشترك(٥) أولى.

[الوجه] (٦) العاشر: [أن السامع للمجاز] (٧) بتقدير عدم ظهور القرينة فى فصل المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة، ويحصل الخطأ على سبيل احتمال أن المراد هو المجاز، ولا كذلك المشترك؛ فإنه بتقدير [عدم] ظهور القرينة يتوقف؛ فلا يحصل الخطأ.

فإن قيل: «المجاز تتعلق به فوائد؛ فإنه ربما يكون أبلغ وأوجز وأوفق فى بديع الكلام ونظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة وحرف الروى فى الشعر إلى غير ذلك»:

قلنا: كل ذلك منقدح فى اللفظ المشترك [مع كونه حقيقة] (٨)؛ فكان اللفظ المشترك أولى، وإن لم يكن أولى، فلا أقل من المساواة، وهى كافية فى مقام المعارضة [٢٣٣/أ]».

هذا كله كلام صاحب «الإحكام».والجواب أن نقول:

أما (٩) قوله: «لا نسلم أنه يلزم الاشتراك»:

قلنا: لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص، بخصوص كونه قولاً؛ لوجهين: أما أولاً: بالإجماع.

وأما ثانيًا؛ فلتبادره إلى الذهن عند الإطلاق، والتبادر (١٠) أمارة الحقيقة. وإذا ثبت

---

(١) سقط فى «أ»، «حـ».
(٢) سقط فى «أ»، «حـ».
(٣) سقط فى «أ»، «حـ».
(٤) سقط فى «أ»، «حـ».
(٥) فى «أ»، «حـ»: فالمشترك.
(٦) سقط فى «أ»، «حـ».
(٧) المثبت من الإحكام.
(٨) سقط فى «أ»، «حـ».
(٩) فى «حـ» زاد: أن
(١٠) زاد فى «أ»، «حـ»: وذلك.

أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه، فلا يكون حقيقة فى الفعل بخصوصه؛ وإلا يلزم الاشتراك بالضرورة، وهو على خلاف الأصل؛ لما سبق فى أول الكتاب، وإذا لم يكن حقيقة فى الفعل، كان مجازًا فيه؛ فيلزم المجاز.

فإن قيل: «القائل بكون اللفظ مشتركًا بين القول المخصوص، وبين الفعل - يلزم الاشتراك، والقائل بكونه حقيقة فى القول المخصوص لا فى الفعل - يلزم المجاز؛ فلم قلت: إن إلزام المجاز أولى من [الحمل على] [1] الاشتراك؟!»: قلنا: لما بينا فى أول الكتاب [أنه] إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالمجاز أولى.

قوله: «بل الاشتراك أولى لأوجه عشرة» [2]. قلنا: نحن نجيب عنها، ونبين اندفاعها، ونرجع إلى القاعدة المذكورة فى المعارضة بعد الجواب عن هذه الأوجه. ولا يتجه على هذا شىء بطريق المنع. نعم: يتجه ما ذكره معارضة، [وهنا معارضة فى حكم المسألة، وهى] [3] [بأن نقول]: لفظ «الأمر» استعمل فى القول المخصوص، وفى الفعل؛ فإنه يقال: «أمر فلان مستقيم» ويراد به فعله؛ فوجب أن يكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما؛ دفعًا للاشتراك والمجاز؛ فيكون لفظا متواطئًا؛ فلا يكون حقيقة فى القول مجازًا فى الفعل. وهذه معارضة فى حكم المسألة متوجهة، وسنجيب عنها بعد الجواب عن الأوجه العشرة.

واعلم: أنه منع أولاً كون الاشتراك ممتنعًا. وأما قوله: «يخل بالتفاهم» إنما يمتنع ذلك أن لو لم يكن يحمل على جميع محامله عند الإطلاق؛ كما هو مذهب الشافعى، رضى الله عنه.

والجواب عن الأول: ما سبق من الدليل الدالّ على أن استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه لا يجوز؛ لا بناء على الدليل الذى ذكره المصنف؛ فإنه ضعيف على ما بيناه، بل بناء على ما عول عليه المحققون من كون اللفظ المشترك غير موضوع للمعنيين؛ على سبيل الجمع.

أما قوله: «الاشتراك أولى؛ لكون اللفظ حقيقة فى مفهوميه، فيطرد؛ بخلاف المجاز»:

قلنا: لا نسلم أنه إذا كان حقيقة يطرد، وقد سبق بيان ضعف دعوى اطراد الحقيقة؛ فيلزم اطراد المجاز.

---

(١) فى «أ»، «جـ»: احتمال.

(٢) فى «جـ»: وغيره.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

سلمنا ذلك؛ ولكن اطراد [١] الحقيقة، وعدم اطراد المجاز يوجب الترجيح مطلقًا، أما إذا كان اللفظ موضوعًا لمعنى واحد، فالأول ممنوع، والثانى مسلم.

ولكن اللفظ - ههنا - مشترك؛ فلم قلت: إنه ليس كذلك؟! وهذا لأن اطراد الحقيقة [٢٣٣/ب] المعين على فهم الحقيقة تعارضه الحقيقة الأخرى؛ لكون اللفظ موضوعًا لحقيقة أخرى مطردة ولا قرينة.

[و] عن الثانى [٢]: أن قوله: «الحقيقة يصح منها الاشتقاق دون المجاز؛ لكون المشترك حقيقة» [٣].

قلنا: هذا الوجه - أيضًا - قد تبين ضعفه فى «باب الحقيقة والمجاز».

وعن الثالث: أنه إذا كان اللفظ مشتركًا، وله تحت كل مفهوم مجاز - يكثر من محامل اللفظ، [وكلما كثرت المحامل]، كان الخلل فى الفهم أكثر، وكان المجاز أولى.

وعن الرابع: أنه يعارض ما ذكرتم افتقار المشترك إلى القرينة فى كل محامله؛ بخلاف المجاز؛ فإنه لا يفتقر إليها إلا عند الحمل عليه.

وعن الخامس: أن المجاز - وإن افتقر إلى علاقة تعين على فهم المجاز [٤] - فتكون الحقيقة معينة على فهم المجاز بوجه مَّا، ولا كذلك المشترك؛ فإنه لا يكون أحد المفهومين معينًا على فهم الآخر.

وعن السادس: أن المجاز لما كان متوقف الفهم على فهم الحقيقة، والحقيقة مفهومة؛ فلا جرم: كان المفهوم الحقيقى معينًا على فهم المجاز؛ بخلاف المجاز.

وعن السابع: أن المشترك - أيضًا - يتوقف على تصرف من قبلنا فى القرينة المعينة لأحد المفهومين أو المفهومات؛ فتعارضا.

وعن الثامن: أنه يلزم فى المجاز مخالفة الظاهر؛ ولكن بدليل راجح على الظاهر، [لما حمل] على المجاز، ولا نسلم أن هذا محذور.

وعن التاسع: أن ذلك مجرد دعوى؛ فلم قلت: إن جعله فى معنى واحد مجازًا فى

---

(١) سقط فى «أ».
(٢) سقط فى «أ»، «جـ».
(٣) سقط فى «أ»، «جـ».
(٤) سقط فى «أ».

غيره بطريق التبعية على ما ذكرت، وليس يرد من جعله حقيقة فى معنيين ليس أحدهما تابعًا للآخر، وما يجديك لفظ التبعية شيئًا.

وعن العاشر: أن المتوقف لم يعلم الخطاب و لم يعمل به؛ فجاز أن يكون مراد المتكلم العمل به؛ فيقع فى الخطأ على سبيل الاحتمال، وعلى أن العامل بظاهر اللفظ - عند عدم القرينة - خطؤه لم ينصب عليه أمارة ولا دلالة؛ فيمتنع كون مثل هذا الخطاب محذورًا.

أما قوله: «المصالح المذكورة فى المجاز لموافقته (١) للحقيقة ليدفع الكلام مندرج فى المشترك»:

قلنا: ولكن المفاسد المذكورة فى الاشتراك، فقد اندفعت هذه الأوجه، وعدنا إلى القاعدة المقررة: أنه إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى.

وقد آن لنا أن نجيب عن هذه المعارضة المذكورة فى حكم المسألة، فنقول: لا نسلم أنه متواطئ. أما قوله: «هو موضوع للقدر المشترك»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان بينهما قدر مشترك. سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إن اللفظ موضوع له؟!.

قوله: «يندفع الاشتراك والمجاز»: قلنا: لا نسلم اندفاعهما. وإن قال: «عملاً بالأصل النافى للاشتراك، والنافى للمجاز»:

قلنا: النافى للمجاز - ههنا - معارض بما ذكرنا من الدليل الدال على [٢٣٤/أ] وقوع المجاز فى هذا اللفظ. ثم نقول بطريق المعارضة: ما ذكرت من الدليل على التواطؤ معارض بوجهين:

أحدهما: أن القول بالتواطؤ خلاف الإجماع؛ فيكون باطلاً (٢)، وذلك لأن القائل قائلان: قائل يقول بكونه من الألفاظ المشتركة؛ لكونه مشتركًا بين القول والفعل، وقائل يقول: إنه حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر؛ فالقول بكونه متواطئًا قول ثالث خارق للإجماع(٣).

---

(١) فى «جـ»: فى موافقته.

(٢) زاد فى «أ»، «جـ»: أما الأول.

(٣) سقط فى «أ».

الثاني [١]: أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه؛ لما ذكرنا من الوجهين؛ فلا يكون متواطئًا؛ وإلا يلزم أن يكون موضوعًا للقدر المشترك أيضًا؛ فيلزم الاشتراك باعتبار خصوص القول وعمومه، وهو على خلاف الأصل؛ ولأنه لو كان متواطئًا، لما فهم منه[٢] الخصوص؛ [واللازم باطل].

قال المصنف: ومن الناس من استدل على أنه ليس حقيقة فى الفعل بوجوه:

الأول: أنه لو كان لفظ «الأمر» حقيقة فى الفعل، لاطرد؛ على أن من شأن الحقيقة الاطراد، دون المجاز؛ فيلزم كون الأكل أمرا، وكون الشرب [٣] أمرًا، وأمثالهما أمرًا؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

الثاني[٤]: أنه لو كان الأمر حقيقة فى الفعل، لاشتق منه اسم الفاعل؛ لكون الاشتقاق من لوازم الحقيقة دون المجاز؛ فيلزم من هذا: أن يكون القاعد آمرًا، وكذا [٥] الآكل والشارب؛ واللازم باطل.

الثالث: أن للأمر لوازم، ولم يوجد شيء منها فى الفعل؛ فوجب ألا يكون الأمر حقيقة فى الفعل.

بيان المقام الأول: أن من لوازم الأمر أن يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصى؛ فيقال: إن قام بمقتضى الأمر، فإنه مطيع، وإن لم يقم به، فإنه عاص. ومن لوازم الأمر: كونه ضد النهى.

ومن لوازمه: أن يمنع منه الخرس والسكوت؛ وذلك لأنهم يستقبحون أن يقال: أمر الأخرس، أو أمر الساكت.

ومن لوازم الأمر: أنه قسم من أقسام الكلام؛ كما عدوا الخبر - أيضًا - من أقسام الكلام؛ فعلم أن من لوازم الأمر جميع ما ذكرنا. فقد صح المقام الأول.

بيان المقام الثانى: أن هذه اللوازم منتفية عن الفعل بأسرها؛ فلا يدخل فى الفعل الطاعة والعصيان،ولا يعد ضد النَّهى، ولا يمنع منه الخرس والسكوت، ولا يعد من أقسام الكلام؛ فلا يصدق الأمر على الفعل؛ لانتفاء لوازمه.

---

(١) فى «جـ»: وأما الثانى فظاهر الوجه الثانى.

(٢) فى «جـ»: معه.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»، «جـ»: وثانيهما.

(٥) فى «أ»، «جـ»: كذلك.

وهذه الوجوه هى التى ذكرها المصنف، وقال: «هى ضعيفة»:

قال المصنف- رحمه الله [٢٣٤/ب] تعالى -: أما الوجه الأول[1]: لا نسلم أن من شأن الحقيقة الاطراد، وقد سبق بيان هذا المقام. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه لا يقال للأكل: أمر، بل يجوز أن يقال للأكل: أمر، وللشرب: أمر؛ عند من جعل لفظ «الأمر» حقيقة فى الفعل.

وعن الوجه الثانى: أن الاشتقاق غير واجب فى كل الحقائق؛ فيمتنع قوله: لو كان حقيقة فيه، لاشتق منه اسم «الآمر».

وعن الوجه الثالث: نقول: إن ادعيتم أن من لوازم مطلق الأمر تلك الأشياء، فلا نسلم؛ فإن أهل العرف إنما سلموا أن تكون تلك الأمور من لوازم الأمر بمعنى القول المخصوص، وإن ادعيتم أنه من لوازم القول المخصوص، فلا يجديكم نفعًا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَاحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِأَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِى الْفِعْلِ؛ بِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ يَسْتَعْمِلُونَ لَفْظَ «الأَمْرِ» فِى الْفِعْلِ؛ وَظَاهِرُ الاسْتِعْمَالِ: للحقيقة. بَيَانُ الاسْتِعْمَالِ: الْقُرْآنُ، وَالشِّعْرُ، وَالْعُرْفُ:

أَمَّا الْقُرْآنُ: فَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ**﴾ [هُودٌ: ٤٠]، وَالْمُرَادُ مِنْهُ: الْعَجَائِبُ الَّتِى فَعَلَهَا اللهُ تَعَالَى، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ**﴾ [هُودٌ: ٧٣]، وَأَرَادَ بِهِ: الْفِعْلَ، وَقَوْلُهُ: ﴿**وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ**﴾ [هُودٌ: ٩٧]، ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ [الْقَمَرُ: ٥٠]، وَقَوْلُهُ: ﴿**تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ**﴾ [الْحَجُّ: ٦٥]، وقوله: ﴿**مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ**﴾ [الأَعْرَافُ: ٥٤].

وَأَمَّا الشِّعْرُ: فَقَوْلُهُ: [مِنَ الْوَافِرِ]

.... لأَمْرٍ مَّا يُسَوَّدُ مَنْ يَسُودُ

وَأَمَّا الْعُرْفُ: فَقَوْلُ الْعَرَبِ فِى خَبَرِ الزَّبَّاءِ: «لأَمْرٍ مَّا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ»، وَيَقُولُونَ: «أَمْرُ فُلانٍ مُسْتَقِيمٌ، وَأَمْرُهُ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ»؛ وَإِنَّمَا يُرِيدُونَ: طَرَائِقَهُ، وَأَفْعَالَهُ، وَأَحْوَالَهُ، وَيَقُولُونَ: «هَذَا أَمْرٌ عَظِيمٌ»، كَمَا يَقُولُونَ: «خَطْبٌ عَظِيمٌ، وَرَأَيْتُ مِنْ فُلانٍ أَمْرًا هَالَنِى».

وَأَمَّا أَنَّ الأَصْلَ فِى الإِطْلاقِ- الْحَقِيقَةُ -: فَقَدْ تَقَدَّمَ.

---

(١) سقط فى «حـ».

وَثَانِيهِمَا: أَنَّهُ قَدْ خُولِفَ بَيْنَ جَمْعِ الأَمْرِ بمَعْنَى الْقَوْلِ، وَبَيْنَ جَمْعِهِ بمَعْنَى الْفِعْلِ؛ فَيُقَالُ فِي الأَوَّلِ: «أَوَامِرُ»، وفِي الثَّانِي: «أُمُورٌ»؛ وَالاشْتِقَاقُ عَلاَمَةُ الْحَقِيقَةِ.

وَاحْتَجَّ أَبُو الْحُسَيْنِ عَلَى قَوْلِهِ بأَنَّ مَنْ قَالَ: «هَذَا أَمْرٌ» - لَمْ يَدْرِ السَّامِعِ أَيَّ هَذِهِ الأُمُورِ أَرَادَ!!

فإذا قال: «هَذَا أَمْرٌ بالْفِعْلِ، أَوْ أَمْرُ فُلان مُسْتَقِيمٌ، أَوْ تَحَرَّكَ هَذَا الْجِسْمُ لأَمْرٍ، أَوْ جَاءَ زَيْدٌ لأَمْرٍ» - عَقَلَ السَّامِعُ مِنَ الأَوَّلِ: «الْقَوْلَ»، وَمِنَ الثَّانِي: «الشَّأْنَ»، وَمِنَ الثَّالِثِ: «أَنَّ الْجِسْمَ تَحَرَّكَ لِشَيْءٍ»، ومِنَ الرَّابِعِ: «أَنَّ زَيْدًا جَاءَ لغَرَضٍ مِنَ الأَغْرَاضِ»؛ وَتَوَقُّفُ الذِّهْنِ - عِنْدَ السَّمَاعِ -: يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بينَ الْكُلِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام واضح غنى عن الشرح، وحاصله ذكر دليل من قال: إن الأمر حقيقة فى الفعل، وذكر حجة أبى الحسين البصرى:

أما الأول: فحاصله عائد إلى التمسك بوجهين:

الوجه الأول: أن أهل اللغة استعملوا لفظ «الأمر» فى الفعل، والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

بيان الأول [1]: الاستعمالات الواقعة فى آى من كتاب الله تعالى؛ منها: قوله تعالى: ﴿**أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ**﴾ [هود: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ [القمر: ٥٠]، وقوله: ﴿**وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ**﴾ [هود ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿**تَجْرِى فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ**﴾ [الحج: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿**مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ**﴾ [النحل: ١٢]، والمراد من الكل الفعل؛ وذلك لأن هذا محمل صالح لأن يكون مرادًا من اللفظ؛ وغيره من المحامل معدوم بحكم الاستصحاب؛ فوجب حمل اللفظ على هذا؛ عملاً بالدليل الدالِّ على صون اللفظ عن الإلغاء والتعطيل؛ فثبت أنه استعمل لفظ «الأمر» فى الفعل، والأصل فى الاستعمال الحقيقة، ويتعين هذا بالتمسك بالعرف [2] والشعر [3].

الوجه الثانى: أن «الأمر» بمعنى الفعل يجمع على «أمور» [4]، وبمعنى القول [5] يجمع

---

(١) فى «ب»: ذلك.

(٢) والعرف هنا قول العرب كما جاء فى المثل السابق ذكره: «لأمر ما جدع قصير أنفه».

(٣) والشعر قول أنس بن مدركة - وقد مرَّ آنفًا -:

عزمت على إقامة ذى صباح ... لأمر ما يسود من يسود

(٤) فى «أ»، «جـ»: أوامر.

(٥) فى «أ»، «جـ»: الفعل.

على «أوامر»، والاشتقاق علامة الحقيقة؛ وذلك قَيْد.

الوجه الثالث: هو أنه لو لم يكن حقيقة فى الفعل، لكان مجازًا [٢٣٥/أ] فيه؛ لأنه استعمل فيه؛ فلو لم يكن حقيقة، لكان مجازًا، واللازم باطل؛ لأن المجاز: إما بالزيادة، وإما بالنقصان، أو بالحذف، أو بالمشابهة، أو غير ذلك من جهة المجاز، وشيء منها غير ثابت ههنا بالأصل المؤيد بالنافى للمجاز؛ ويلزم من هذا أن يكون مجازًا.

وأما حجة أبى الحسين البصرى: فقد سبق تلخيص مذهبه؛ وهو أنه يرى: أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص، والشيء، والصفة، والشأن؛ فهذه أمور أربعة.

ودليله: أن السامع للفظ «الأمر» يتردد فى حمله على أحد المحامل الأربعة بعينه عند التجرد عن القرائن؛ فلا يمكنه أن يحمله على واحد منها، إلا بقرينة معينة لذلك المحمل، صارفة للفظ إليه دون غيره، وتردد الذهن بين المحامل الأربعة دليلُ الاشتراك.

بيان التردد: أن القائل إذا قال: «هذا أمر» لم يفهم السامع واحدًا معينًا من الأمور الأربعة: فإذا قال: «هذا أمر بالفعل» عقل منه القول المخصوص.

وإذا قال: «أمر فلان مستقيم» عقل منه الشأن والطريق.

وإذا قال: «تحرك هذا الجسم لأمر» عقل السامع [أنه تحرك لصفة من الصفات، وشيء من الأشياء] (١) وإذا قال: «جاء زيد لأمر» عقل منه أنه جاء لغرض. فعلم: أنه حصل التردد عند سماع لفظ «الأمر» مجردًا عن القرائن، وأنه زال التردد عند تلك القرائن؛ وذلك دليل الاشتراك؛ وذلك لأنه لو كان اللفظ حقيقة فى واحد بعينه دون غيره، لسبق ذلك إلى الذهن؛ لما بينا من أن علامة الحقيقة التبادر إلى الذهن.

واعلم: أنه ذكر - ههنا - الغرض، وجعله أحد الأمور الأربعة التى يجعل أبو الحسين لفظ «الأمر» مشتركًا بينها، وفى أول الفصل (٢): ذكر بدل لفظ «الغرض»: «الصفة»؛ وهذا غلط موهم؛ وذلك الغلط إنما نشأ من عبارة أبى الحسين البصرى على ما نقلناه؛ وعلى أى حال: فلنحمل كلامه ههنا على ما هو مذكور فى أول الفصل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّا لا نُسَلِّمُ اسْتِعْمَالَ هَذَا اللَّفْظِ فِى الْفِعْلِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ فِعْلٌ.

---

(١) ما بين المعكوفين فى «أ»، «جـ»: أنه الشيء أى: لشيء.

(٢) ينظر: المعتمد (٣٩/١) وما بعدها.

أَمَّا قَوْلُهُ تَعالَى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ [هُودٌ: ٤٠] - فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْقَوْلَ أَوِ الشَّأْنَ؟! وَالْفِعلُ يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الأَمْرِ؛ لِعُمُومِ كَوْنِهِ شَأْنًا؛ لا لِخُصُوصِ كَوْنِهِ فِعْلاً. وَكَذَا الْجَوَابُ عَنِ الآيَةِ الثَّانِيَةِ.

وأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هُودٌ: ٩٧] - فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ هُوَ الْقَوْلَ؟! بَلِ الأَظْهَرِ ذَلِكَ؛ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾ [هُودٌ:٩٧] أيْ: أَطَاعُوهُ فِيمَا أَمرَهُمْ بِهِ!!

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْقَوْلَ؛ لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ شَأْنَهُ وَطَرِيقَهُ؟!

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾ [الْقَمَرُ: ٥٠] - فَنَقُولُ: لاَ يَجُوزُ إِجْرَاءُ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ:

أَمَّا أَوَّلاً: فَلأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُ اللهِ تَعَالَى وَاحِدًا؛ وَهُوَ بَاطِلٌ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأَنَّهُ يقْتَضِي أَنْ يَكُونَ كُلُّ فِعْلِ اللهِ تَعَالَى - لاَ يَحْدُثُ إِلاَّ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ فِي السُّرْعَةِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، وإِذَا وَجَبَ صَرْفُهُ عَنِ الظَّاهِرِ- عَلِمْنَا أَنَّ الْمُرادَ مِنْهُ تَعَالَى: مِنْ شَأْنِهِ أَنَّهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا- وَقَعَ كَلَمْحِ الْبَصَرِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿تجْرِى فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الحجُّ: ٦٥] [وقَوْلُهُ]: ﴿مُسَخَّرَات بِأَمْرِهِ﴾ [الأَعْرَافُ: ٥٤] - فَلا يَجُوزُ حَمْلُ الأَمْرِ- ههُنَا - عَلَى الْفِعْلِ؛ لأَنَّ «الْجَرْىَ» و«التَّسْخِيرَ» إِنَّمَا حَصَلاَ بِقُدْرَتِهِ، لا بِفِعْلِهِ؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الشَّأْنِ وَالطَّرِيقِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ لَفْظَ «الأَمْرِ» مُسْتَعْمَلٌ فِي «الْفِعْلِ»؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِيهِ؟!

فَإِنْ قُلْتم : «لأَنَّ الأَصْلَ فِي الْكَلامِ - الْحَقِيقَةُ!»: قُلْنَا: والأَصْلُ عَدَمُ الاشْتِرَاكِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ ، وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ اللَّفظُ دَائرًا بينَ الاشْتِرَاكِ والْمَجَازِ - فَالْمَجَازُ أَوْلَى.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: لِمَ لا يجوز أَنْ تَكُونَ «الأُمُورُ» جَمْعًا لِلأَمْرِ؛ بِمَعْنَى «الشَّأْنِ»، لا بِمَعْنَى الْفِعلِ؟!.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لا نُسَلِّمُ أَنَّ الْجمْعَ مِنْ علامَاتِ الْحَقِيقَةِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

فَأَمَّا مَا احْتَجَّ بِهِ أَبُو الْحُسَيْنِ: فَهُوَ بِنَاءٌ عَلَى تَرَدُّدِ الذِّهْنِ عِنْدَ سَمَاعِ تِلْكَ اللَّفْظَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِى؛ وذَلِكَ مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ الَّذِى يَزْعُمُ أَنَّهُ حقِيقَةٌ فِى «الْقَـوْلِ»- يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ التَّرَدُّدِ؛ اللَّهُمَّ إِلاَّ إِذَا وُجِدَتْ قَرِينَةٌ مَانِعَةٌ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى الْقَـوْلِ؛ كَمَا إِذَا اسْتُعْمِلَ فِى مَوْضِعٍ لاَ يَلِيقُ بِهِ القَوْلُ؛ فَحِينَئِذٍ:

يَصِيرُ ذَلِكَ قَرِينَةً فِى أنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ غَيْرُ الْقَوْلِ،، واللّه أعلم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن الأول؛ بأن قال: لا نسلم أنه استعمل اللفظ فى الفعل من حيث هو فعل.

وأما قوله تعالى: «﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا**﴾ [هُودُ: ٤٠]» قلنا: لم لا يجوز أن يكون المراد منه القول، ولا يتناول الفعل أصلاً؟! أو يكون المراد منه: الشأن؛ فيتناول الفعل لا بخصوصه؛ بل بعموم كونه شأنًا، فالشأن يتناول الفعل بعمومه؛ فهذا هو الجواب عن قوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أمرُنا**﴾، وعن قوله تعالى: ﴿**أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْـرِ الله**﴾ [هود: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ**﴾ [هـود: ٩٦]، فلم لا يجوز أن يكون المراد به القول؟!.

والذى يدل على أن المراد منه القول: ما تقدم من قوله تعالى: ﴿**فَاتبعُوا أَمرَ فِرْعَوْنَ**﴾ [هود: ٩٧] أى: أطاعوه [٢٣٥/ب] فيما أمرهم.

سلمنا أنه ليس المراد منه القول؛ فلم لا يجوز أن يكون المراد منه الشأن؛ فيندرج فيه الفعل بعمومه؟! وأما قوله تعالى: «﴿**وَمَا أَمْرُنَا إلا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ [القمر: ٥٠]»:

قلنا: لا يجوز أن يكون المراد من الآية - ههنا -: الفعل مع إجراء الآية على ظاهرها؛ لوجهين:

أولا: فلأنه يلزم أن يكون فعل الله تعالى واحدًا؛ لأنه ظاهر إذا حملنا الأمر على الفعل؛ وهو باطل؛ لتعدد أفعاله بالضرورة.

ثانيا: فلأنه يلزم أن يكون كل فعل من أفعال الله لا يحدث إلا كلمح بالبصر؛ فيكون هذا هو الذى يقتضيه ظاهر الآية. وهذا باطل؛ لأن استقراء أفعاله يدل على خلاف ذلك. وإذا وجب صرف اللفظ عن ظاهره، تعين حمله على محمل صالح، وهذا المحمل صالح، وهو: أنه من شأنه أنه إذا أراد شيئًا أن يقع كلمح بالبصر؛ فيكون لفظ

«الأمر» محمولاً على الشأن بطريق الحقيقة؛ على رأى من يجعله مشتركًا بين الأمور الأربعة، وبطريق المجاز؛ لما ذكرنا من الدليل الدال على القول الصحيح، وهو: جعل الأمر حقيقة فى القول المخصوص. والجواب عن قوله تعالى: ﴿لِتَجْرِىَ فِى الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [إبراهيم: ٣٢] وقوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الأعراف: ٥٤] هو أنا نقول: لا يجوز حمل لفظ «الأمر» ههنا على الفعل؛ لأن الجرى والتسخير إنما يحصلان بقدرة الله لا بفعله؛ وهذا لما بينا فى «علم الكلام»: أن المؤثر فى جميع الحوادث قدرة الله تعالى؛ فيحمل لفظ «الأمر» ههنا على الشأن والطريق: إما بطريق الحقيقة على قول أبى الحسين، أو بطريق المجاز على القول الآخر، وحمل اللفظ على المجاز جائز إذا دل الدليل عليه، وقد دل، وهو ما ذكرناه؛ فيحمل عليه.

سلمنا أن لفظ «الأمر» استعمل فى الفعل؛ ولكن لا نسلم أنه بطريق الحقيقة، وأما الأصل المقتضى لإرادة الحقيقة- فهو معارض بالنافى للاشتراك.

ولئن قال: «إن ذلك يعارضه النافى للمجاز»: قلنا: قد بينا أنه إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالمجاز أولى.

والجواب عن الثانى: أن نقول: لا نسلم أن الأمور جمع أمر، بل الأمور والأمر بمعنى واحد.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الأوامر جمع الأمر بمعنى: القول، وقد سبق فى أول الباب تحقيق ذلك.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الجمع من علامات الحقيقة، وقد سبق بيان فساد هذه الدعوى. والجواب عن الثالث: لا نسلم انحصار وجوه المجاز فيما ذكرتم.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم انتفاء جميع وجوه المجاز ههنا؛ وذلك لأن الفعل يفهم من القول؛ فكل قول فعل، وليس كل فعل قولاً:

بيان الأول: أن القول من أفعال جارحة اللسان؛ [فالقول فعل اللسان].

وأما الثانى: فظاهر؛ لأن فعل اليد لا يسمى قولا؛ وكذلك [٢٣٦/أ] فعل الرجل وغيرهما. والمراد بالقول ههنا: القول اللسانى، فبين فعلنا وقولنا عموم وخصوص على ما بينا، والعموم والخصوص من جهات المجاز. ويمكن أن يجعل جهة المجاز - ههنا - المشابهة؛ فإن الفعل يشبه القول فى الافتقار إلى مصدر يصدر به؛ وهذا يعم الأفعال [والأقوال، والأول يختص بذى الجارحة.

وقيل: إنه مجاز مقيد بزيادة معنوية؛ لأن جملة أفعال الإنسان: لما دخل فيها الأقوال، سميت الجملة] [١] باسم جزئها؛ وهو قريب مما ذكرنا.

وقال أبو الحسين البصرى [٢]: هذا ضعيف؛ لأن الإنسان قد يقول: «أمر فلان فى تجارته - أو: فى صحته - مستقيم»، ولا يدخل فى ذلك أمره الذى هو القول. وغرض أبى الحسين بهذا الكلام: ألا يكون القول جزء الفعل؛ [وفيه نظر لا يخفى على المتأمل].

وقال أبو الحسين [٣]: وقيل أيضًا: إن الأفعال تشبه الأوامر فى أن كل واحد منهما يدل على سداد أغراض الإنسان، ولا يلزم أن يسموا الفعل والخبر أمرين؛ لأن المجاز لا يطرد؛ وهذا لا يصح؛ لأن القول المخصوص إنما وقع عليه لفظ الأمر من حيث كان نعتًا مخصوصًا على الفعل؛ فكان يجب أن يقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة، [وإن لم يشتبها] [٤] فى فائدة تفهم من كل وجه، وكان يجب أن يكون المتلفظ باسم «الأمر» إذا عنى به: الفعل - أن يعنى به ما ذكروه من الشبه، ومعلوم أن ذلك لا يخطر بباله؛ ألا ترى أن الرجل [إنما] يجوز اسم «الأسد» فيه من حيث إنه أشبهه فى الشجاعة التى هى معظم فائدة قولنا: «أسد»، ومن يسمى الشجاع أسدًا، [فإنه] يعنى به شجاعته؟! ولما استضعف أبو الحسين هذه الأجوبة- عول فى الجواب على هذه المعارضة؛ بأن قال: جوابنا عن هذه: أن اسم «الأمر» ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل: لا على سبيل الحقيقة، ولا على سبيل المجاز، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة، وهو المراد بقول الناس: «أمر فلان مستقيم».

وقد اتضح من كلام أبى الحسين: أن الفعل لا يتناوله الأمر بخصوصه؛ لكون الأمر حقيقة [٥] فى الشأن، ومن جملة الشأن الفعل؛ فيتناوله بعمومه.

والجواب عما احتج به أبو الحسين: منع تردد الذهن عند سماع تلك اللفظة، وهى لفظة «الأمر»؛ بل يسبق إلى الذهن عند سماعها [٦] القول المخصوص، وهذا المنع بسنده ظاهر عند من يجعل لفظة «الأمر» [٧] حقيقة فى القول المخصوص.

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) ينظر: المعتمد (١/٤٢).

(٣) ينظر: المعتمد (١/٤٢).

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»، «جـ»: ولا يتناوله لكون الأمر حقيقة.

(٦) فى «أ»، «جـ»: سماعه.

(٧) سقط فى «أ»، «جـ».

واعلم: أن صاحب «التلخيص» اختار جعل لفظ «الأمر» مشتركًا بين القول المخصوص وبين الشأن؛ فقد عنى بأنه مشترك: فقال: لما علمت أن الطريق الذى به يثبت الوضع راجح على النافى للاشتراك والمجاز؛ وذلك هو تبادر المعنى إلى الذهن، وتردد [٢٣٦/ب] الذهن بين المعنيين على السواء عند التجرد عن القرائن - علمت أن لفظ الأمر حقيقة فيهما؛ فيجب أن يكون مشتركًا؛ كتردد الذهن عند سماعه مجردًا عن القرائن بين القول المخصوص وبين الشأن، وهى الحالة التى تعم الفعل والطريق والصفة؛ فإن كل هذه المقدورات تندرج تحت الشأن، ولكل واحد منها شأن مخصوص، وحالة مخصوصة؛ فإن القائل إذا قال: «أمر فلان» وسكت، تردد الذهن بين المعنيين، ويتوقع زوال التردد بما يقترن به بأن يقال: يمتثل؛ فيعلم أن المراد بالأمر القول المخصوص، أو يقال: انصلح، فعلم أن المراد به الشأن، أو يقال: ابتدئ بمثل أمر فلان، أو يقال: صلح أمره، أو فسد أمره - لم [1] يتردد الذهن فى [2] فهم المراد بخصوصه، وهذا علامة الاشتراك، فيجب الحكم بكونه مشتركًا بين القول والشأن. هذا ما ذكره صاحب «التلخيص».

وما ذكره صاحب التلخيص مندفع من وجهين: [3]: الوجه [4] الأول: منع التردد؛ وقد سبق بيانه فى الجواب عن كلام أبى الحسين.

الوجه الثانى: هو أن ما ذكره باطل بالإجماع؛ لأن القائل قائلان؛ أحدهما يقول: يكون لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص فقط، مجاز فى غيره، وقائل يقول: هو مشترك بين القول والفعل فقط، أو هو مشترك بين الأمور الأربعة؛ على ما قاله أبو الحسين. فالقول بأنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشأن فقط - قول ثالث باطل بالإجماع.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

ذَكَرُوا فِى حَدِّ «الأَمْرِ» بِمَعْنَى «الْقَوْلِ» - وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا قَالَهُ الْقَاضِى أَبو بَكْرٍ، وارْتَضَاهُ جُمْهُورُ الأَصْحَابِ؛ أَنَّهُ هُوَ: «الْقَوْلُ

---

(١) فى «أ»: ثم.

(٢) فى «أ»: و.

(٣) فى «جـ»: هذا وما ذكره، وهو يندفع من وجهين.

(٤) سقط فى «جـ».

الْمُقْتَضِى طَاعَةَ الْمأمُور بِفِعْلِ الْمَأمُورِ بِهِ»: وَهَذَا خَطَأٌ: أَمَّا أَوَّلاً: فَلأَنَّ لَفْظَتِى «الْمَـأمُورِ» وَ«المَأمُورِ بِهِ» - مُشْتَقَّتَانِ مِنَ «الأَمْرِ»؛ فَيَمْتَنِعُ تَعْرِيفُهُمَـا إِلاَّ بـالأَمْرِ؛ فَلَوْ عَرَّفْنـا «الأَمْـرَ»، بِهِمَا - لَزِمَ الدَّوْرُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَـلأَنَّ «الطَّاعَـةَ»؛ عِنْدَ أَصْحابِنَـا: مُوافَقَـةُ الأَمْـرِ، وعِنْـدَ الْمُعْتَزِلَـةِ: مُوَافَقَـةُ الإِرادَةِ؛ فَالطَّاعَةُ عَلَى قَوْلِ أَصْحَابِنَا: لا يُمْكِنُ تَعْرِيفُهَا إِلاَّ بِالأَمْرِ؛ فَلَوْ عَرَّفْنَا «الأَمْـرَ» بِهَـا - لَزِمَ الدَّوْرُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه شرع المصنف فى ذكر حد الأمر اللسـانى، ثم شرع بعد ذلك فى أحكام الأمر، وهذا الترتيب متعيَّن؛ لما علمت أن التصور مقدم على التصديق بالطبع؛ فليتقدم عليه فى الوضع، ثم ذكروا له حدودا كثيرة على ما نذكرها بعد ذلك.

فذكر الحد الذى عول عليه المحققون من الأشاعرة، ثم ذكر حدود المعتزلة، وأتى

على ترتيب الكل بزعمه، ثم اختار حَدًّا آخر ذكـره؛ فلنشرح الحد المذكور، وهو الذي ذكره القاضى[1] [2]، والإمـام[3]، والغـزالى[4]، ولكـن بعـد أن نسـقط مـن الحـد لفظة «بنفسه».

والحاصل: أنك إن أتيت بهذه اللفظـة، فإنـه حـد للكـلام النفسـانى، وإن أسـقطتها، صار حدًّا للكلام اللسانى، ويأتى لذلك مزيد إيضَاحٍ؛ إن شاء اللَّهُ تعالى.

واعلم: أنه نقل عن الأشعرى ومن تابعه: أنه لا صيغة خاصة بالأمر[5].

وقال الإمام والغـزالى[6]: هـذه الترجمـة لا تصح عـن الأشعرى؛ فـإن قَـوْلَ القـائل: «أمرتك؛ فأنت مأمور» [٢٣٧/أ] صيغة خاصة بالأمر من غير منازعة.

وإنما الخلاف فى صيغة «افعل»: هل هى خاصة بالأمر أم لا ؟ لكونها مترددة فى اللغة بين محامل كثيرة يأتى ذكرها.

---

(١) ينظر: البرهان (٢٠٣/١).

(٢) زاد فى «أ، ج»: وارتضاه الغزالى.

(٣) ينظر: البرهان (٢٠٣/١).

(٤) ينظر: المستصفى (٤١١/١).

(٥) ينظر: البرهان (٢١٢/١).

(٦) ينظر: البرهان (٢١٤/١) (١٣٠)، المنخول (١٠٥)، الأحكام (١٣١/٢).

قال صاحب «الإحكام» [١]: واعلم أنه لا وَجْهَ لهذا الاستبعاد، وقول القائل: «أمرتك؛ فأنت مأمور» لا يرفع هذا الخلاف؛ إذ الخلاف إنما هو فى صيغة الأمر [الموضوعة] للإنشاء؛ [فأما] [٢] قول القائل: «أمرتك؛ فأنت مأمور» فيمكن أن يقال: إنه إخبارات عن الأمر لا إنشاءات، وإن كان الظاهر صحة استعمالها للإنشاء.

واعلم: أنَّ الْحَقَّ أن القَوْلَ الْمَدْخُول متى نقل عن فاضل- لا ينبغى أن يستبعد ذلك؛ بسبب ضعف ذلك القول، وضعف دليله، ولا ينبغى أن يشتغل بالتأمل، بل ينبغى أن يرد عليه بتقدير صحة النقل عنه، ثم [ننص] تزييفه؛ فنقول:

اعلم: أن الكلام عند الأشاعرة عبارة عن «المعنى القائم بالذات، المدلول عليه بالعبارات والإشارات»، وهو ينقسم إلى: أمر ونهى، وخبر واستخبار... إلى غير ذلك من أقسام الكلام، وهو واحد فى الغائب؛ وأما انقسامه بحسب تعلقاته: [فـ] غير واحد فى الشاهد، هذه قاعدة مذهب الأشاعرة، وهذه القاعدة يتسلمها الأصولى من المتكلم، وتقرر بالبرهان فى «علم الكلام». ثم اختلف قول الأشعرى؛ فى أن الكلام صادق على الألفاظ الحادثة حقيقة، أم مجازًا؟.

وأما المعتزلة وكل من ينفى كلام النفس، فالأمر وسائر أقسام الكلام لا حقيقة له إلا العبارات. وإذا عرفت هذا، فالأمر المعرف: إما النفسانى، أو اللسانى:

أما النفسانى: فقد قال: «إنه القول المقتضى بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به»، وشرحه [بعضهم] [٣] فقال: قوله: «الأمر هو القول» عدل عن لفظ «الكلام» الذى هو أخص إلى لفظ «القول» الذى هو أعم، وقد كُنَّا بيَّنا أن الحادَّ يجتنب اللفظ البعيد إذا وجد القريب؛ ولكن قد قدمنا أن لفظ «الكلام» هل يرادف لفظ «القول»، أم لا يطلق إلا على المفيد؟ وهو الظاهر. وهل نقول: الأمر جملة حتى يكون كلامًا ؟ أو مفرد، حتى يطلق عليه قَوْلٌ دون كلام ؟ الصحيح: أنه مفرد؛ فإن الأمر هو: الكلمة الواحدة، وكلاهما يتعلق بمأمور؛ فيكون من الأمر، والضمير كلام، وإنما أراد ههنا حد الأمر على انفراده؛ فعدل عن الكلام إلى القول؛ لهذا.

قوله [٤]: «المقتضى» فيه نظر؛ فالناس عامة تقول: اقتضى فلان حقه من فلان، ولا

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/١٣١).

(٢) فى «أ، ج»: ذكروا.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: قول.

يكون مقتضيًا على هذه الصفة؛ فمعنى قوله: «المقتضى»: أنه لا يفعله إلا منسوبًا إلى متعلَّقه.

قوله: «بنفسه» احترازًا عن العبارات الدالة عليه [٢٣٧/ب]؛ فإنه إنما لا تقتضى بنفسها؛ بل إنما تشعر بمعناها؛ بواسطة الوضع والاصطلاح.

قوله: «طاعة المأمور بفعل المأمور به»؛ لينفصل الأمر عن الدعاء والرغبة؛ وهل يسمى الدعاء أمرًا ؟: أما النحويون فيقولون: إنه يشاركه فى الإعراب والبناء، وكذلك أكثر الأصوليين. ومنهم من يقول: يصح أن يأمر الأدنى الأعلى.

فهذا شرح هذا التعريف، وهو تعريف الأمر النفسانى، ومنه يَتَّضِحُ حَدُّ الأَمْرِ اللسانى؛ لأنك [(١)] إذا أسقطت ما به احترز عنه، صار حدًّا له [وهو] قوله: «بنفسه». وهكذا فصله الغزالى[(٢)]، رحمه الله.

هذا شرح هذا الحد، وأما تزييفه، وبيان فساده من أوجه: [الوَجْهُ] [(٣)] الأول: أنه ذكر لفظ «الطاعة» فى الحد، والطاعة عند أصحابنا هي: موافقة الأمر، وعند المعتزلة هى: موافقة الإرادة؛ فلا يمكن على رأى أصحابنا تعريف الطاعة إلا بالأمر، فإذا عرفنا الأمر لزم الدور.

فيصير هكذا: الأمر هو: «القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به»؛ فيقال: ما الطاعة ؟ فنقول هى: موافقة الأمر؛ فقد عرف الأمر بما لا يمكن تعريفه إلا بالأمر؛ وذلك دور باطل.

[الوجه] [(٤)] الثانى: أنه ذكر فى حد الأمر المأمور والمأمور به؛ وهما لفظان مشتقان من الأمر، ومعرفةُ المشتق بدون معرفة المشتق منه مُحَال؛ لأن المشتق مركَّب، والمشتق منه مفرد، ومعرفة المركب بدون معرفة مفرداته محال؛ فإذا عَرَّفت الأمر بالمأمور والمأمور به - لزم الدور؛ وهو باطل.

[الوجه] [(٥)] الثالث: أنه يبطل علينا بقوله: «أوجبت عليك كذا»؛ فإنه قول يقتضى

---

(١) فى «أ»: لا بل.

(٢) ينظر المستصفى (٤١١/١).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) سقط فى «أ».

طاعة المخاطِب بفعل ما يتناوله القول؛ وليس بأمر، وإن فسر القول بالأمر - وهو: «الصيغة المعلومة» - فقد جعل المحدود جنسًا فى الحد، وهو خطأ ظاهر؛ وكذلك إن لم يفسر المأمور والمأمور به بما ذكرنا.

والوجهان الأولان أوردهما المصنف، وتنبه للثانى منهما السهروردى [صاحب التنقيحات] ولا دافع لهما [أصلاً]، وإن توهم بعضهم أن لهما دافعًا؛ على ما سنذكره بعد ذلك.

وأما الثالث: فمندفع بقوله: «القول»؛ فإنه للمفرد، وقول القائل: «أوجبت» فإنه مركب. ويمكن دفعه أيضًا بلَفْظَى: «المأمور والمأمور به».

قال المصنف رحمه الله: وثَانِيهِمَا: مَا ذَكَرَهُ أَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ، وَهُوَ: أَنَّ «الأَمْرَ» هُوَ: قَوْلُ الْقَائِلِ لِمَنْ دُونَهُ: «افْعَلْ»، أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ.

وَهَذَا خَطَأٌ مِنْ وُجُوهٍ: الأَوَّلُ: أَنَّا لَوْ قَدَّرْنَا أَنَّ الْوَاضِعَ مَا وَضَعَ لَفْظَةَ «افْعَلْ» لِشَىءٍ أَصْلاً، حَتَّى كَانَتْ هَذه اللَّفْظَةُ مِنَ الْمُهْمَلاتِ - فَفِى تِلْكَ الْحَالَةِ: لَوْ تَلَفَّظَ الإِنْسَانُ بِهَا مَعَ مَنْ دُونَهُ - لاَ يُقَالُ فيه: إِنَّه أَمْرٌ. وَلَوْ أَنَّهَا صَدَرَتْ عَنِ النَّائِمِ وَالسَّاهِى، أَوْ عَلَى سَبِيلِ انْطِلاقِ اللِّسَانِ بِهَا اتِّفَاقًا، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الحِكَايَةِ - لا يُقَالُ فِيهِ: إِنَّهُ أَمْرٌ.

وَلَوْ أَنَّا قَدَّرْنَا أَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَ بإِزَاءِ مَعَنى الأَمْرِ لَفْظَ «افْعَلْ» وَبإِزاءِ مَعْنَى الْخَبَرِ لَفْظَ «افْعَلْ» -: لَكَانَ الْمُتَكَلِّمُ بلفْظِ «افْعَلْ» - آمِرًا، وَالْمُتَكَلِّمُ بِلَفْظِ «افْعَلْ» - مُخْبِرًا. فَعَلِمْنَا أَنَّ تَحْدِيدَ مَاهِيَّةِ «الأَمْرِ» بِالصِّيغَةِ الْمَخْصُوصَةِ - بَاطِلٌ.

الثَّانِى: أَنَّ الْمَطْلُوبَ: تَحْدِيدُ مَاهِيَّة «الأَمْرِ» منْ حَيْثُ إِنَّهُ أَمْرٌ، وَهِىَ حَقِيقَةٌ لاَ تَخْتَلِفُ باخْتِلاَفِ اللُّغَاتِ؛ فَإِنَّ التُّرْكِىَّ قَدْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى؛ وَمَا ذَكَرُوهُ لا يَتَنَاوَلُ إِلاَّ الأَلْفَاظَ الْعَرَبِيَّةَ.

فَإِنْ قُلْتَ: «قَوْلُهُ: «أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ»: احْتِرَازٌ عَنْ هَذَيْنِ الإِشْكَالَيْنِ اللَّذَيْنِ ذَكَرْتَهُمَا»:

قُلْتُ: قَوْلُهُ: «أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ» - يَعْنِى بِهِ: كَوْنَهُ قَائِمًا مَقَامَهُ فِى الدِّلاَلَةِ عَلَى كَوْنِهِ طَالِبًا لِلفِعْلِ، أَوْ يَعْنِى بِهِ شَيْئًا آخَرَ ؟

فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الثَّانِىَ - فَلاَ بُدَّ مِنْ بَيَانِهِ؛ وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الأَوَّلَ - صَارَ مَعْنَى «حَدِّ الأَمْرِ» هُوَ: قَوْلَ القَائِلِ لِمَنْ دُونَهُ: «افْعَلْ»، أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ؛ فِى الدِّلاَلَة عَلَى

طَلَبِ الْفِعْلِ. وَإِذَا ذَكَرْنَاهُ؛ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ - كَانَ قَوْلُنَا: «الأَمْرُ هُوَ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ» - كَافِيًا؛ وَحِينَئِذٍ: يَقَعُ التَّعَرُّضُ لِخُصُوصِ صِيغَةِ «افْعَلْ» - ضَائِعًا.

الثَّالِثُ: أَنَّا سَنُبَيِّنُ - إِنْ شَاءَ الله تَعَالَى -: أَنَّ الرُّتْبَةَ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ. وَإِذَا ثَبَتَ فَسَادُ هَذَيْنِ الْحَدَّيْنِ - فَنَقُولُ:

الصَّحِيحُ أَنْ يُقَالَ: «الأَمْرُ: طَلَبُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ؛ عَلَى سَبِيلِ الاستعلاء»، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ لَمْ يَعْتَبِرْ هذَا الْقَيْدَ الأَخِيرَ.

الشرح: اعلم - [وَفَّقَكَ اللَّهُ] - أنه كان [قد] [1] قال: «ذكروا فى الأمر بمعنى القول وجهين».

أما قوله: «بمعنى القول» فالمراد به الكلام اللسانى.

[وأمَّا قوله]: «وذكروا وجهين» فإنه ربما يوهم ذلك انحصار الحدود المذكورة للأمر اللسانى [فى الوجهين]؛ وليس كذلك.

ودفع الوهم: أن المراد بانحصاره فى الوجهين - إن سلمنا إيهامه الحصر -: أي الوجهين اللذين يعتمدان[2].

فالوجه الأول: هو معتمد الأشاعرة.

والوجه الثانى: هو الذي عول عليه أكثر المعتزلة، فقالوا: «الأمر هو: قول القائل لمن هو دونه: «افعل» أو ما يقوم مقامه»؛ وإنما قصدوا الأمر اللسانى؛ لأنهم لا يقولون بكلام النفس.

وأما قولهم: «أو ما يقوم مقامه» إنما ذكروا ذلك؛ ليتناول حد الأمر بسائر اللغات، ولو اقتصر على قوله: قول القائل: «افعل»، لخرج عنه الأمر بسائر اللغات غير العربية؛ فلا يكون الحد جامعًا لأداء المقصود من حد الأمر مطلقًا من غير اختصاص لغة دون لغة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «هَذَا خَطَأٌ مِنْ وُجُوهٍ».

الشرح: واعلم أن هذه الوجوه واضحة غنية عن الشرح، والوجهان الأولان مندفعان عن المعتزلة بقولهم فى الحد: «أو ما يقوم مقامه» على ما اعترف به المصنف.

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) زاد فى «أ، جـ»: وبغير بعض الاعتماد أو بعض الاعتبار.

أما قوله بعد ذلك: «وإذا كان الأمر على ما ذكرناه على هذا الوجه - كان قولنا: «الأمر هو: اللفظ الدال على طلب الفعل» - كافيًا، ويقع التعرض لخصوص قوله: «افعل» ضائعًا» - فضعيف؛ لأنه ليس فى ذلك إلا تغيير العبارات، وسبك معنى كلامهم بعبارة أخرى. وأما أنه إلباس: فاندفاعه ظاهر؛ لأنه لم يوجد فى تلك الصورة قول القائل لمن دونه: «افعل»؛ وذلك لانتفاء الخطاب للغير.

قال صاحب «الحاصل»: وليس فى حد المعتزلة خلل كبير[١].

واعلم: أنه يرد على حدهم سؤال لا دافع [له] وهو أن نقول: المقصود من التعريفات الحدية - والرسمية -: معرفة الماهية الكلية، أو تمييزها عما عداها؛ وما ذكرتموه لا يفيد شيئًا من ذلك؛ إذ ليس فيه إلا الإشارة إلى صنف المحدود، [أو] شخص من المحدود، وصار هذا كما إذا قيل: ما الإنسان ؟ فأشار إلى شخص، وقال: هذا إنسان، وهذا القدر لا يفيد معرفة الماهية الكلية، ولا تمييزها عما عداها.

وأما الحد الذي اختاره المصنف، فلنشرحه أولاً، ثم ننظر فى صحته. قال المصنف: «والصحيح أن يقال: الأمر هو: طلب الفعل [بالقول]؛ على سبيل الاستعلاء، ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الأخير».

أما قوله: «طلب الفعل» فستعلم أن الطلب وجدانى التصوُّر، ويمتاز به عن بقية أقسام الكلام؛ كالنهى وغيره.

أما قوله: «بالقول» ليخرج عنه الطَّلب النفسانى، والطلب بالإشارات المفهمة والقرائن.

وأما قوله: «على سبيل الاستعلاء» فالمراد به حين الخطاب؛ [نحو غلظةٍ]، أو رفع الصوت[٢]، وبينه وبين العلو فرق ظاهر؛ وذلك لأن العلو صفة للآمر؛ كمنصب[٣]، أو علم، أو غير ذلك، [وأما الاستعلاء: فلا يستدعى سببًا من ذلك]؛ بل توجد تلك الهيئة المذكورة من الأدنى، ومن الأعلى، ومن المساوى.

والمذاهب ثلاثة فى [٢٣٨/ب] اعتبار العلو والاستعلاء:

فمذهب أكثر المعتزلة: اعتبار العلو.

---

(١) ينظر: الحاصل (١/٣٩١).

(٢) فى «أ»: صوته.

(٣) فى «أ، جـ»: نحو منصب.

ومذهب المصنف، وأبى الحسين البصرى: اعتبار الاستعلاء[(١)].

والمنسوب إلى الأشاعرة: عدم اعتبارهما فى الأمر.

هذا شرح هذا الحد، وهو ضعيف؛ لأنه يبطل بقول القائل: «أنا طالب منك سقى الماء» مستعليًا؛ لأنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، ولا جواب له إلا تقييد القول بالمفرد. وبه يندفع قول القائل: «أوجبت عليك فعل كذا، وهذا واجب عليك، وإن تركت هذا عوقبت» إلا إذا أخذ قيد آخر فى الحد، فيقال: «الأمر هو طلب الفعل بالقول الدال عليه بالذات، أو دلالة أولية، أو بالوضع»، وبه يندفع النقض المذكور؛ لأنه خبر عن كونه طالبًا منه السقى، فيدل بالذات، أو بالوضع على معنى الخبر، ثم يدل بالالتزام على معنى الأمر.

والصَّواب أن يقال: حد الأمر اللسانى هو: «اللفظ الدال على طلب الفعل دلالة أولية؛ على سبيل الاستعلاء، أو العلو[(٢)]، أو بإسقاطهما؛ على ما يقتضيه الدليل باعتباره».

ولفظ «الذات» أو «الوضع» أيضًا يدل على ذلك، وأنت مخير فى استعمال أي لفظ شئت من الثلاثة فى دفع النقض.

وقول المصنف: [«الأمر]: طلب الفِعْلِ بالقَوْلِ» - وضع مكان الجنس طلب الفعل، وهذا أمر نفسانى؛ فيوهم ذلك أن جنس الأمر اللسانى هو الطلب النفسانى[(٣)]؛ وليس

---

(١) ينظر: المعتمد (١/٤٩).

(٢) «تنبيه»: الفرق بين الاسْتِعْلاء، والعلو: أن الاستعلاء: هيئة للأمر، نحو رفع الصوت، وإظهار التَرفُّع، وغير ذلك مما سلكه أرباب الحمَاقَات.

والعُلُوّ: هيئة للآمر، كالأب مع ابنه، والسُّلطان مع رعيته، والسيِّد مع عَبْدِهِ، وهذا يظهر لك أن الاستعلاء ليس معتبراً؛ لأن أوامر الله - تعالى - فى مَوَاطن كثيرة فى غاية التلطُّف، وتذكير النعم، كقوله تعالى: ﴿ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، وفى موضع آخر: ﴿الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: ٢٢]، إلى غير ذلك من أنواع تآلف القلوب والإحسان منه - سبحانه وتعالى - لعباده، وأجمع الناس على أنها أوامر مُطَاعة.

(٣) هو: الطلب القائم بذاته - عز وجل - الذى هو مدلول الكلام النفسى المتنوع إلى أمر ونهى، وخبر واستخبار.

فالأمر النفسى نوع من أنواع هذا المدلول.

فقيل. هو الطلب المتعلق بإيجاد الفعل على سبيل الحتم والإلزام؛ ولهذا يكون تعريفه: هو الخطاب الطالب للفعل طلبا جازما. هذا إذا قلنا: إن الأصل فى الأمر الإيجاب.

كذلك؛ بل الصَّوَابُ: ما ذكرناه؛ وهو واضح.

واعلم: أن من الناس من حاول دفع الإشكالين المذكورين عن حد القاضي أبي بكر للأمر بكلمات لابد من ذكرها، والتنبيه[١] على أنها غير دافعة؛ فيتقرَّر كلام المصنف[٢]:

قال صاحب «التلخيص» - رحمه الله -: أقول: الرجل يعني بقوله: ما يؤدي هذا المعنى، وهو ما يفهم منه قول القائل: «الأمر هو القول المقتضى طاعة المخاطب بفعل ما تناوله القول»، ويعني بالطاعة: الموافقة؛ وأما كون ذلك موافقة للأمر الوارد، فذلك أخص من هذا؛ فيندفع جميع ما ذكره، بل ما ذكره مدفوع عند التحقيق؛ وذلك لأن ماهية الأمر - وإن كانت مجهولة للأكثر، واحتاجت إلى تعريف حدى مشتمل على الجنس والفصل - لكنها معلومة من حيث يمكن أن يشتق منه المأمور والمأمور به؛ فإن الأمر معلوم لكل واحد بوجه ما علمًا[٣] ضروريًّا؛ كما ذكر في المسألة الثالثة؛ وهذا القَدْرُ كافٍ في معرفة المأمور والمأمور به، وتتعرف[٤] به الماهية تعريفًا رسميًّا، ويندفع الدَّوْرُ الذى ذكره، ولم يورد على هذا الحد سؤالاً آخر؛ فقد اندفع ما ذكره.

ثم قال: وأما الحد الذى اختاره المصنف - فغير مرض؛ لوجوه:

أولها: أن هذا ينافى ما اختاره فى المسألة الأولى: من أن [٢٣٩/أ] الأمر حقيقة فى القول [المخصوص] [٥]؛ لأن الحَدَّ الذى ذكرهُ يقتضى أن يكون الأمر حقيقة فى الطلب المخصوص، لا فى الأمر المخصوص؛ إذ الطلب مغاير للقول، بل هو حالة نفسانية؛ على ما شرح فى المسألة الثالثة.

وثانيها: [هو] أن الطَّلب حينئذ يكون جنسًا للأمر؛ فيكون داخلاً فى ماهية الأمر، والأمر يدور فى صور المباحات فى قوله تعالى: ﴿**فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة:٢].

وعلى هذا: يلزم أن يكون المباح مطلوبًا بترجيح وجوده على عدمه؛ وذلك فى المباح محال.

---

(١) فى «جـ»: والتنصبه.

(٢) فى «جـ»: فتقيد كلام المصنف.

(٣) فى «أ»: علمنا.

(٤) فى «جـ»: فتتعرف.

(٥) سقط فى «أ».

وثالثها: أن قول القائل: «طلبت منك السقى، وأوجبت[١] عليك كذا» - يجب أن يكون أمرًا؛ لأنه وجد طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، وهذا لا يسمى[٢] أمرًا. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

وقال صاحب «التنقيح»: وطريق [تقرير] اختيار الجمهور أن يقال: إن البحث عن حقيقة الأمر لم يصدر عن جاهل بوضع اللغة، ولا بخواصِّ أحكام الأمر جملة، بل عمَّن عرف أن الأمر من أقسام الكلام، وأن من خاصيته التعلق بالمخاطب، والفعلِ المخاطب به؛ كأن[٣] يشتق لهما اسم المأمور والمأمور به لغة، وأنه إنما أشكل عليه [كونه] من قبيل النطق اللسانى، أو الاقتضاء الجنانى، ثم إن كان اقتضاءً - فهل هو نفس إرادة المأمور به أو أمر آخر وراءها؟:

فميز القاضى ماهيته بموجب عقيدته رسمًا: بأنه: «القول» يعنى: النطق النفسانى؛ تمهيدًا لجنسه المقتضى فَصْلاً له عن الخبر، وما يضاهيه من أقسام الكلام.

«طاعة المأمور» تمييزًا له عن السؤال وأمثاله، فعبر بالمأمور والمأمور به عن المخاطب والفعل المخاطب به؛ كأنه أوجز؛ اعتمادًا على علمه بجدل السائل[٤]؛ فلو حذف «المأمور والمأمور به» - لم يحتمل حذفه الفهم.

أما حده الذى اختاره: فنقول: نعنى بـ «القول»: كلام النفس، أو نطق اللسان: فإن كان الأول: فذلك المطلوب، وهو المقتضِى الذى وضعه الأصحاب.

وإن كان الثانى، فالجواب بالطلب: إما الصيغة، أو المعنى القائم بالنفس: فإن كان الأول: فهو ذلك القول؛ وهو حد المعتزلة، وسنبطله.

وإن كان الثانى: فهو حد الأصحاب؛ إلا أنه قيده بكونه مدلولاً عليه بالصيغتين؛ فيبطل بأمر الأخرس، وأَمْرِ العقلاء قبل وضع اللغات، وأَمْرِ الله تعالى قبل التبليغ ثم ما وجه استغنائه عن الاستعلاء، وبدونه يبطل بالدعاء والسؤال.

وقال بعضهم[٥]: لا نسلم لزوم الدور فى الحد الذى ذكره القاضى للمدَّعَى؛ لأن الحد هو: شرح ما دل اللفظ عليه بطريق الإجمال.

---

(١) فى «أ»: فأوجبت.

(٢) فى «أ»: لاسيما.

(٣) فى «أ، ح»: كأنه.

(٤) فى «أ»: المايل.

(٥) القرافى - رحمه الله -.

وَأَمّا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» [٢٣٩/ب]، فإنه إن كان الحيوان والناطق مجهولين للسامع - فسد الحد؛ لأن الحد بالمجهول لا يصح، وإن كانا معلومين - فهو عارف بالإنسان، وإنما سمع لفظ الإنسان، فعلم أن له مسمًّى ما مع خصوصيات أخر؛ فهو سألنا عن تفصيل ذلك المجمل الذى فهمه، فشرحنا له التفصيل بالحد، فالحدود ترجع إلى تفصيل نسب الألفاظ إلى المسميات.

إذا تقرر هذا، فجاز أن يعلم السامع مسمى لفظ «الأمر» و«الطاعة» مفصلاً، ويجهل نسبة لفظ «الأمر» ومسماه، فنبين له المجهول بالمعلوم، وكم من عالمٍ يشتق، مع جهله بما اشتق منه وهو المصدر، فطالما[1] تنازع[2] الأدباء فى مصادر الأفعال مع علمهم بأفعالها وبأسماء فاعليها ومفعوليها.

والجواب عما قاله الفاضل: أنه إذا قيل: «عنى القاضى أبو بكر بقوله فى الحد: «المأمور المخاطب بالطاعة»: نفس الموافقة الأعم من موافقة الأمر».

قلنا: إما أن يكون قد عنى بلفظه ما ذكرته[3]، أَوْ لا:

وأيما كان: فالإشكال متوجه عليه. وأما إذا لم يَعْنِ به ما ذكرته: بطل ظاهر ما يشعر به ظاهر اللفظ؛ فورود الإشكال واضح.

وأما إذا قلنا: إنه عَنى به ما ذكرته: فإنه يتوجه عليه الإشكال من وجه آخر؛ وذلك لأن استعمال المأمور وإرادة المخاطب - مجاز؛ فإن المخاطب أعم من المأمور؛ لجواز أن يكون مخاطبًا بكذا أو بغيره؛ فيلزم استعمال المجاز فى الحد من غير ضرورة؛ وذلك عبث فى الحدود، وغير جائز.

ثم نقول: المدعى أن الإشكال وارد على ظاهر لفظه، وما ذكرتم لا يدفع الإشكال عن ظاهر اللفظ.

وأما قوله: «المراد بالطاعة: الموافقة لا طاعة الأمر»:

قلنا: الإشكال على من فسر الطاعة بموافقة الأمر؛ وهو اختيار صاحب الحد.

وأما قوله: «وما ذكره مَدْفُوع على التحقيق... [إلى آخره]». فاعلم: أن قَصْدَهُ بهذا

---

(١) فى «أ»: فصال.

(٢) فى «أ»: متنازع.

(٣) فى «أ، جـ»: ما ذكرت.

الكلام: أَنَّ هذا لا يرد أَصْلاً على القاضي؛ وذلك لأن الأمر معلوم لكل واحد بوجه من الوجوه؛ فإن من لم يمارس الصنائع العلمية التى منها تعرف الحدود الكاشفة عن الماهيات - [قد] يأمر وينهى من غير معرفة حقيقة حد الأمر؛ وهذا دليل على أن الأمر معلوم لكل واحد بوجه ما من الوجوه؛ ويلزم من ذلك أن تكون ماهيته معلومة لهم من حيث يمكن أن يشتق منه المأمور والمأمور به؛ فيكون المأمور والمأمور به معلومين بوجه ما علمًا ضروريًّا؛ فلا تتوقف معرفتهما على معرفة الأمر، وهذا القدر كَافٍ فى معرفة المأمور والمأمور به، وتعرَّف به ماهية الأمر تعريفًا رسميًّا؛ ويندفع الدور المذكور.

هذا شرح ما قاله هذا الفاضل؛ وهو لا يدفع لُزُومَ [٢٤٠/أ] الدور عن حد القاضى.

وبيانه: أن الأمر معلوم علمًا ضروريًّا بِوَجْهٍ ما، وذلك الوجه هو: تمييزه عن النهى وسائر أقسام الكلام، وهو مجهول الفصل؛ للجهل بجنسه وفصله إن كان مركبًا منهما، أو بماهيته البسيطة إن لم يكن وجه منهما، والمأمور والمأمور به كذلك؛ فهما متميزان عن المنهى والمنهى عنه تمييزًا ضروريًّا، وهما مجهولان تفصيلا، ومعرفة كل منهما[1] تابعة[2] لمعرفة الأمر إجمالاً وتفصيلاً، فإذا عرف الأمر بالمأمور والمأمور به: فإما أن يكون تعريفًا لذلك الوَجْهِ المعلوم للآمر ضرورة، وهو الإجمال، أو للوجه الثانى، الذى هو التفصيل بالضرورة:

فإن كان الأول: كان ذلك تعريفًا للأمر الضرورى معرفته؛ فيكون تعريفًا للمُعَرَّفِ؛ وهو باطل.

وإن كان الثانى: فالمأمور والمأمور به لا يفيدان ذلك التفصيل؛ لعدمه[3] على العلم بالمأمور والمأمور به تفصيلاً بالضرورة، وتوقف العلم بالمأمور والمأمور به تفصيلاً على العلم بالأمر تفصيلاً؛ ضرورة كونهما مركبين منه ومن غيره، وتوقف العلم بالمركب تفصيلاً على العلم بأجزائه تفصيلاً؛ [فإِذَنْ] يلزم الدور؛ ولا دافع له.

وأما ما أورده على الحد الذي ذكره المصنف - فمندفع:

أما الوجه الأول: ففاسد مختلٌّ، و لم يكن ذكره لائقًا منسوبًا إلى الفضيلة.

وبيانه: أَنَّ المصنف قال في المسألة الأولى: لفظ «الأمر» المعنى به هو[4]: حقيقة فى القول المخصوص، أى: الصيغة المخصوصة، وهو: قول القائل: «افعل» وما يجرى مجراه،

---

(١) فى «أ، جـ»: ومعرفتهما.

(٢) فى «أ»: تابعان، وفى «جـ»: تابعتان.

(٣) أى: لعدم توقف العلم بالأمر.

(٤) فى «أ، جـ»: المركب من التقاسيم هو.

وقال: صيغة «افعل» وما يجرى مجراها - حقيقة فى الطلب»؛ ولا مساواة بين القولين؛ فالوجه الأول مختل[١].

وأما الوجه الثانى: فلا نسلم وُرُودَ الأَمْرِ فى الْمُبَاحَاتِ وقوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]: أمر»: قلنا: أهو أمر حقيقة، أو مَجَازًا؟: الأول: ممنوع. والثانى: فهو مسلم؛ وهذا لأن الأمر عند المصنف يدخل فى ماهية طلب الفعل، ولا[٢] نسلم طلب الفعل فى المباحات؛ فلا يتحقق أمر فى المباحات بطريق الحقيقة.

وأما الوجه الثالث: فهو مندفع بلفظ «القول»؛ فإنه للمفرد، والنقض المذكور؛ مركب.

وأما ما ذكره صاحب «التنقيح»: ففاسد فسادًا من هذا الذي ذكره هذا القائل؛ بل هو كلام متهافت، ثم إنه يفسر كلام القاضى على غير وجهه.

وحاصل كلامه: تفسير المأمور بالمخاطب، والمأمور - به بالفعل المخاطب - به. والجواب عنه: ما مر؛ إلا أنا نبين اختلال كل ما ذكره فى هذا الموضع.

قوله: «البَحْثُ عن حقيقة الأمر لم يصدر عن جاهل بوضع اللغة، ولا بخواصِّ أحكام الأمر جملة»:

هذا كله [٢٤٠/ب] كلام لا تعلق له بالمقصود؛ فلا يدفع ما أورده؛ لأن جلالة[٣] منصب الشخص فى العلم لا تقتضى ألا يسهو أو يغلط، أو يحتمل تحرير حد من الحدود، ولو اقتضى ذلك، لكان جوابًا عن جميع الإشكالات الواردة على الفُضَلاَء الْمُتَقَدِّمِينَ والْمُتَأَخِّرِينَ، ولا نسد باب البحث.

وأما قوله: «إنما أشكل عليه كونه من النطق اللسانى، أو الاقتضاء[٤] ثم إن كان اقتضاء فهل هو نفس إرادة المأمور، أو أمر آخر وراءها؟»:

فهذا الكلام من هذا القائل يشعر بأنه أشكل على القاضي - صاحبِ هذا الحد - هذه الأمورُ التى ذكرها.

[و] من المعلوم: أنه ليس كذلك؛ بل القاضي جازم بِأَنَّ الأمر يطلق على النطق اللسانى، وعلى الاقتضاء الجناني [و] هل يصدق عليهما بطريق الحقيقة؟:

(١) فى «أ، جـ»: محتمل.

(٢) فى «جـ»: فلا.

(٣) في «ب»: دلالته.

(٤) أى: الاقتضاء الجنانى.

فيه ما سبق من الخلاف؛ ولذلك لم يشكل على القاضي كون الاقتضاء الجنانى من قبيل[١] الإرادة أم لا، بل هو جازم بأنه حقيقة مغايرة لإرادة المأمور به.

وقوله فى شرح كلام القاضى: «[إنَّ] [٢] المراد بالقول: النطق النفسانى»- ليس بصحيح؛ لأن الكلام فى الأمر بمعنى القول اللسانى، دون الأمر بمعنى: الاقتضاء الجناني؛ ولهذا قيل فى حد الثانى: «القول المقتضى [بنفسه] [٣] طاعة المأمور»، [وقيل فى حد الأول: «القول المقتضى طاعة المأمور» بدون لفظة «بنفسه»] [٤].

وأما قوله: «عبر بالمأمور والمأمور به، عن المخاطب والفعلِ المخاطبِ به» - فقد بينا الإشكال على هذا الجواب فيما مضى؛ فلا نعيده.

وأما قوله: «لو حذف المأمور والمأمور به، لم يحتمل حذفه الفهم» - فهو فاسد مختل؛ لأنه لو اقتصر على ما قَالَهُ، لصار حد الأمر هو:

«القول المقتضى طاعة»، وهذا القدر يبطل بالنهى؛ فإنه: قول مقتضٍ للطاعة. ثم إنه لم يتكلم على الدور اللازم من لفظ «الطاعة».

وأما قوله: «يعنى بالقول كلام النفس، أو النطق اللسانى؟»:

قلنا: يعنى به النطق اللسانى.

وقوله: «إن كان الثانى، فالمراد بالطلب: إما الصيغة، أو المعنى القائم بالنفس»:

قلنا: يعنى به المعنى القائم بالنفس.

وقوله: «هو حد الأصحاب»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن هذا الحد هو هكذا: «الأمر هو: طلب الفعل مدلولا عليه بالقول»؛ ومن المعلوم: أنه[٥] ليس هذا عين حد الأصحاب مع اعتبار لفظه [٦] مدلولاً عليه، على ما اعترف به، وبدونه أيضًا؛ لأن حد الأصحاب: «الْقَول المقتضى طاعة الْمَأْمُور بفعل المأمور به» بزيادة هذين القَيدين فى حد الأصحاب.

---

(١) فى «أ، جـ»: فصل.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) سقط فى «أ، جـ».

(٥) فى «أ، جـ»: أن.

(٦) فى «أ»: لفظ.

وهما[١]: قيد المأمور والمأمور به[٢].

أما قوله: «مع قيد كونه مدلولاً عليه» يبطل بأمر الأخْرس، وأمـر العقـلاء قبـل وضـع اللغات، وأمر الله تعالى قبل التبليغ»:

قلنا: إما أن نجعل إشـارات الأخـرس المفهمـة للأمـر مـن جملـة الـدلالات [٢٤١/ أ] اللفظية أوْ لا،فإن لم نجعل منعنا كون الأخرس له أمر لسانى، وذلك لأن ما ذكرنا هـو حد الأمر اللسانى، وهذا هو الجواب الصحيح.

وإن جعلناه: كان للأخرس أمر مدلول عليه بالإشارات النازلة منزلة العبارات.

وأما النقض الثانى: فاندفاعه بَيِّن؛ لأنا نمنع أن قبـل وضـع اللغـات أمـر مدلـول عليـه بالعبارات.

وأما أمر الله تعالى القائم بذاته قبل خلق شىء يـدل[٣] عليـه - فـلا نسـلم أنـه أمـر لساني، وبعد خلق شىء يدل عليه وجد أمر لساني؛ فلا إشكال.

وأما قول من منع الدور متروِّحًا إلى أن الحد هـو: تفصيـل[٤] مـا دَلّ اللفـظ عليـه[٥] إجمالا، فاعلم أوَّلاً: أن كون الحد هو هذا - ليس بحق؛ على ما تبين فى علم المنطق.

بل الحدُّ هو: القَوْلُ الدالُّ على ماهية الشىء.

وأما أن الحد: هو تفصيل ما دل اللفظ عليه - فهو شىء يقولـه الإمـام المصنـف فـى بعض المضايق، وهو قد أخذه من أبى البركات البغدادى [٦]؛ حيث ناقض ابن سـينا فـى دعواه أن الحُدُودَ فـى غايـة الصعوبـة؛ وذلـك لأنـه يفتقـر إلى معرفـة الماهيـات المختلفـة تفصيلاً؛ حتى يعلم القدر المشترك بين الأشياء المشتركة فى شىء داخل فى الماهيـة، والقـدر

---

(١) فى «أ، جـ»: هو.

(٢) فى «أ، جـ»: المأمور به وسقوطه.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) فى «أ، جـ»: إيصال.

(٥) سقط فى «أ، جـ».

(٦) هبة الله بن على بن ملكا البلدي أبـو البركـات، المعـروف بـأوحد الزمـان: طبيـب، مـن سـكان بغداد، توفى بهمذان عن نحو ثمانين سنة، وحمل تابوته إلى بغداد، من كتبه «المعتـبر» فـي الحكمـة، و«اختصار التشريح من كلام جالينوس»، و«مقالـة فـى سبب ظهـور الكواكـب ليلاً واختفائها نهارا» وغير ذلك. ينظر الأعلام ٧٤/٨-٧٥ وطبقات الأطباء ٢٧٨/١.

- الذى به تنفصل كل واحدة منها عن الأخرى، ولا شك فى صعوبة معرفتها على هذا الوجه؛ وبه يضعف تركيب الحدود الحقيقية للأمور الموجودة فى الخارج المطابق لها.

هذه حجة ابن سينا.

وناقضه أبو البركات البغدادى؛ فقال: الحدود فى غاية السهولة؛ لأن الحدود هي حُدُودُ الأسماء، والأسماء أسماء الأمور المعقولة، وكل أمر معقول، فلابد وأن يعقل أن كمال الجزء المشترك أيشٍ هو، وكمال الحد المتميز أيش هو، وكان الحد سهلا من هذا الوجه.

ثم قال المصنف فى «الملخص»: «والإنصاف: أنه إذا كان الغَرَضُ الْمَقْصُود منه تَفْصِيل مدلول الاسم - كان الأمر كما قاله صاحب «المعتمد»، وإن كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة - كان ذلك فى غاية الصعوبة».

فإذا اتضحت هذه المقدمة، علم: أن الحدود الكاشفة للماهيات الموجودة ليست عبارة عن تفصيل ما دل اللفظ عليه إجمالاً، وبتقدير تسليمه جدلاً: لا يلزم من ذلك اندفاع الدور المورد ههنا؛ وذلك لأنه لابد أن يكون المعرف [١] للشيء لا تتوقف مَعْرِفَتُهُ على مَعْرِفَةِ المعرف[٢]؛ فمتى كان فى التعريف دور، كان باطلاً جزْمًا؛ فهذا ما نلخصه من الدور.

أما قوله: «الحيوان والناطق: إن كانا معلومين، فهو عارف بالإنسان»:

قلنا[٣]: لا نسلم هذا؛ لجواز أن يكون عارفًا بكل واحد من الجزأين على بساطته، ولا يكون عارفًا بالمجموع المركب منهما، بل الحدود بأسرها كذلك؛ فإن السائل يكون عالمًا بأجزاء الماهية لا من حيث هى أجزاء لهذه الماهية، بل لحقائقها من حيث هى هى؛ فيكون جاهلاً بالمركب منها، فإذا ذكرت تلك الأجزاء، عقل الماهية المركبة من هذين [الجزأين] [٤] مثلا [٢٤١/ب]؛ فإن فى التحديد إشارة لطيفة إلى كون تلك الماهية مركبة من هذين الجزأين.

وأما قوله: «جاز أن يعلم السامع مسمى لفظ «الأمر» و«الطاعة» مُفَصّلاً، ويجهل نسبة لفظ الأمر ومُسَمَّاهُ»:

(١) فى «أ»: العرف.

(٢) فى «جـ»: العرف.

(٣) فى «جـ»: فإنا.

(٤) سقط فى «أ، جـ».

هذا مستحيل عقلاً؛ وقد بينا ذلك؛ فلا نعيده.

وأما منازعة الأدباء في مصادر الأفعال - فهي صحيحة؛ لكن منازعتهم فيها تقتضي تنازعهم في مدلولات تلك الأفعال، وأسماء الفاعلين.

وأما المنازعة في المصادر، مع الاتفاق في الأفعال المسببة من تلك المصادر، وأسماء الفاعلين المشتقة من تلك الأفعال المشتقة من تلك المصادر -: فلا يتصور أَصْلاً.

فقد اندفع عن المصنف جميع ما أُورِدَ عليه؛ والحمد لله وحده.

ومع ذلك: فالحد الذي لا غُبَارَ عليه أن يقال: «الأمر اللساني هو: اللفظ الدالُّ على طلب الفعل دلالة أولية».

[و] أورد على هذا وعلى كل من أخذ «الطلب» في حد «الأمر»: أن الطلب أخفى من الأمر، فهو تعريف بالأخفى.

أجاب صاحب «الإحكام» عن هذا؛ بأن قال: «أجمعنا على أن الأمر في الكلام موجود، ولا طريق إلا بالصيغة والإرادة، فإذا تبين أنه ليس واحد منهما تعين.

والجواب الحق: أن الطلب وجداني في هذا؛ فتصوره ليس بأخفى، وإنما أخذنا في حد الأمر اللساني: «اللفظ» بدل «القول» «والكلام»؛ لأنهما من الألفاظ المشتركة بين المعنى القائم بالنفس وبين الألفاظ الدالة عليها، وهو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، بخلاف اللفظ، فالواجب اعتبار «اللفظ» في حد الأمر اللساني؛ ليسلم الحَدُّ من المَجَازِ والاشتراك.

وإذ قد قررنا ذلك، فلنذكر الحدود التي[1] ذكرت للأمر، فنقول:

قال بعض أصحابنا: «الأمر: عبارة عن الخبر بالثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترك تارة أخرى»: وهذا فاسد:

أما أولا: فلأنه يلزم أن يكون الأمر محتملا للتصديق والتكذيب؛ وهو باطل.

وأما ثانيا: فلأنه يلزم بلزوم الثواب والعقاب؛ وهو باطل.

أما لزومه: فلأنه لو لم يحصل، يلزم تطرق الخلف إلى خبر الله تعالى؛ وذلك باطل.

وأما أن الثَّوَابَ والعقاب غَيْرُ لازم على أصلنا: فذلك واضح.

---

(١) في «جـ»: الذى.

وقال صاحب «الإحكام» [(١)]: «الأمر: هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء»:

والقول: بـ«جهة الاستعلاء» احترازًا عن الدعاء والالتماس، وهذا باطل بقوله: «أوجبت عليك الفعل، وأنت معاقب على تركه»؛ فلابد له من قَيْدٍ آخر، واعلم: أن كل من اعتبر الاستعلاء في حد الأمر، ففي حده نظر آخر:

وهو: أن الاسْتِعْلاَء عبارة عن هيئة قائمة في الأمر، وذلك يتحقق لنا في الأخرس؛ فتعلم تلك الهيئة.

وأما العلم بتلك الهيئة في حق الله تعالى: فمتعذر إلا في مواضع اقترنت بها قرائن دلت على هيئة الاستعلاء، ولا يتحقق ذلك في كل أمر إلا بتجرده عن هيئة السؤال والالتماس؛ فافهم ذلك.

وقيل: «هو عبارة عن استحقاق الثواب والعقاب»؛ فيرد عليه أحد الإشكالين؛ [٢٤٢/أ] وهو اللازم للخبر، ويندفع عنه الثاني.

وقال ابن الحاجب: «الأمر هو اقتضاء فعل غير كَفٍّ على جِهَةِ الاسْتِعْلاَءِ»[(٢)].

وقال صاحب «التلخيص»: «الأمر هو: القول المقتضى بحقيقته وجوب ما يتناوله القول على المخاطب به اقتضاءً أوليًّا»: أما القول: فغنى عن الشرح.

و«المقتضي للشيء» نعني به: ما لا ينفك عن الشيء، ويترتب عليه.

وقولنا: «بحقيقته» نحترز به عن صور مميزة؛ فإن هذا القول مجاز[(٣)]، ولم يكن هناك اقتضاء الوجوب؛ لأنه إنما يقتضيه بحقيقته لا بمجازه.

وأما الوجوب، فقد ذكرناه في المقدمات.

وأما قولنا: «اقتضاءً أوليًّا» فيحترز به عن قول القائل: «أمرتك بكذا، أو أوجبت عليك كذا»؛ فإن هذا يقتضى الوجوب بحقيقته؛ لكن لا اقتضاء أوليًّا؛ لأن هذا الكلام وضع للإخبار بأنه موجب، ثم بواسطة الإخبار يقتضى الوجوب؛ فلا يكون اقتضاء أوليا.

وهذا الحد فيه نظر؛ وذلك لأنا قد نَسْتَدِلُّ بالأمر على الوجوب، وبمقتضى هذا الحد

---

(١) ينظر: الإحكام (١٢٩/٢).

(٢) ينظر: شرح المختصر (٧٧/٢).

(٣) في «أ، جـ»: مجازى.

يَتَعَذَّرُ ذلك؛ لأن هذا الحد يقتضى أن الأمر هو الذي يقتضى الوجوب بمعنى أنه لا ينفك عن الوجوب.

وإنما يكون أمرًا أن لو استلزم الوجوب، والوجوب إنما يثبت فى بعض الصور بالأمر، فالأمر يتوقف على الوجوب، والوجوب يتوقف على الأمر؛ وهذا دور باطل.

وقال الشيخ أبو الحسن(١) الإبْيارى: «الأمر: هو القول المقتضى تحصيل ما نسب إليه من المخاطَب به؛ على وجه يكون الفاعل ممتثلا، واحترز بالقيد الأخير عن الدعاء والالتماس.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى(٢): «الأمر: هو استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»: وتحت كل كلمة معنى؛ فلابد من ذكرها لأجله؛ فلابد من ذكر الاستدعاء للفعل؛ لأن ما ليس باستدعاء للفعل ليس بأمر على الحقيقة؛ كالتعجيز؛ نحو قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود:١٣]، والتهديد نحو قوله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، والتحقير نحو قوله تعالى: ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، والإباحة؛ نحو قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة:٢]، فالصيغة صيغة أمر فى هذه المواضع؛ إلا أنه ليس بأمر على الحقيقة؛ لعدم الاستدعاء.

وإنما قلنا: «بالقول»؛ لأن الإشارة إذا عقل منها الأمر، لا نسميها أمرًا على الحقيقة، وأفعال الرسول ﷺ هل تسمى أمرًا؟

فيه وجهان؛ والْحَقُّ: ألا تسمى أمرًا.

وإنما قلنا: «ممن هو دونه»؛ لأن استدعاء الفعل من النظير، أو ممن هو أعلى - لا يسمى أمرًا على الحقيقة، وإنما(٣) استعمل فيه الأمر على سبيل المجاز، وهذا الحد قريب مما ذكره المصنف.

واختلف فى اعتبار الاستعلاء أو العلو، وكأنه حَدَّ الأمر اللسانى.

والإشْكَالُ عليه: هو أنه: إن كان حَدًّا للأمر اللسانى: فليس جنسه الاستدعاء؛ بل اللفظ الدال على الاستدعاء وإن كان حَدًّا للأمر النفسانى: فيبطل ذلك بالأمر القديم؛

---

(١) فى «جـ»: أبو الحسين.

(٢) ينظر: اللمع ص (٧).

(٣) فى «أ، جـ»: إن.

وهو: الطلب القائم بذاته تعالى؛ فإنه أمر وليس هو طلب الفعل بالقول؛ إذ لا قول في الأزل [٢٤٢/ب]؛ فإن الأقوال الدَّالة على المعاني القديمة حادثة.

وقال العالمي: «الأمر: هو القول المقتضي لاستدعاء الفعل بنفسه؛ على جهة الاستعلاء لا على جهة التذلل»:

فقد دخل في هذا: «افعل» [(١)]، و«لتفعل» [(٢)]؛ فلا[(٣)] يلزمنا أن نسمي قول القائل: «أوجبت عليك أن تفعل» أمرا؛ لأنه لا يستدعي طلب الفعل بنفسه، بل بواسطة تصريحه بالإيجاب، ولا يلزمنا النهي عن أضداد الشيء حيث يفيد الطلب، وليس بأمر؛ لأنه لا يدل على الطلب بنفسه؛ بل بواسطة تصريحه بالإرادة؛ فكأنه[(٤)] حَدَّ الأمر اللساني، وترك الاحتراز عن الأمر النفساني بواسطة لفظة «بنفسه».

واعلم: أن فيما احترز عنه آخرا، وهو قوله: «أريد منك الفعل» نظرًا؛ وذلك لأن عندنا: ماهية الطلب وماهية الإرادة مختلفان، والاختلاف بين[(٥)] الطلب والإرادة بالحقيقة، واستدعاء الفعل هو الطلب، والطلب لا يتناول الإرادة؛ فلا حاجة إلى الاحتراز؛ وكذا قوله: «لا على جهة التذلل» مستغنى عنه.

وقال ابن عقيل الحنبلي: «الأمر: هو الصيغة الْمَوضُوعَةُ لاقتضاء الأَعْلَى للأدنى بالطاعة فيما استدعاه منه، وعينها «افعل». لو قيل: كذا؛ ونقل ابن عقيل في كتابه هذا حد الآمر، «ما كان مثله مُطَاعًا، والمؤتمر له مطيعًا».

وقيل[(٦)]: «هو طلب الفعل على غير وجه الاستعلاء». والحدان للأشاعرة.

وقد فرَّع ابن عقيل حد الأمر بالصيغة على مذهبه؛ فإنه وسائر الحنابلة لا يقولون بالكلام القائم بالنفس، بل الكلام شاهدا أو غائبا عبارة عن: «الحروف، والأصوات» تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا!![(٧)].

---

(١) في «أ»: فعل.

(٢) في «أ»: فليفعل.

(٣) في «أ»: ولا.

(٤) في «أ، جـ»: وكأنه.

(٥) في «أ»: من.

(٦) في «أ، جـ»: لو.

(٧) ينظر: العدة (٢١٧/١).

وقال القاضى عبد الوهاب من المالكية: «الأمر بمعنى القول: «[هو][1] اقتضاء الفعل من الأعلى لمن دونه فى الرتبة على وجه الاستعلاء والقهر».

[وقال السهروردى صاحب «التنقيحات»]: «وقد حده بعض المشايخ بأنه: «قول يطلب به القائل فعلا ممن هو دونه»:

وظاهر بأن القول يعم الكلام النفسي وغيره، وقولهم: «ممن هو دونه» فصل بين الأمر والدعاء[2]؛ كقولهم[3]: «اللهم اغفر لى».

وبالجملة: طلب الفعل ممن هو فوق القائل الذي قد يسمى السؤال، أو من المساوي الذى قد يسمى التماسًا.

قال السهروردى:[وقد] [4] زيفه بعضهم: بأن الأمر قد يتصور من غير العالى؛ فقد يأمر العبد سيده، ولا يستبعد أن يقوم بذات العبد أمر الباري، ويكون به عاصيًا. وهذا التزييف مزيَّف لا وجه له؛ فإن العبد إنما يصنع ويضحك منه لتخيله أن سيده دونه، ولما حسب أنه أمره؛ وكذا غيره؛ حتى إن الكناس إذا قال: «أمرت الملك بكيت وكيت» [٢٤٣/أ] -: مُسْتَهْزَأٌ به؛ لأنه جعل نفسه أعلى من الملك، فإن كان الأمر محققا، يكون الطلب من الأدنى محققا، وإن كان موهومًا فموهومًا، وإن كان مصدقًا فمصدقًا، أو مكذبًا فمكذبًا - بسائر الحدود والحقائق والمحمولات التى بأسمائها وحدودها.

وحاصل هذا المنع: أن الأدنى يمكن أن يقوم بذاته طلب هو أمر جازم للأعلى، بل قد يتخيل أنه أمره ويتبعه؛ فإنه يتخيل أنه أعلى من الملك، فأما أنه لا يتخيل أنه أعلى من الملك؛ فيأمره به - فذلك ممتنع.

والمعنيُّ بقول: «بعضهم»: «الغَزَّالِىُّ»، فالغزالى هو الذى زيَّف هذا الحد[5]. وقال صاحب «الإفادة»: ومن الناس من يحده بأنه: «القول «افعل» فقط من غير قرينة تنضم إليه، أو بسبب يراعى من اختلاف بينة أو غيره»:

واستدل من ذهب إلى ذلك بأن قال: إن أهل اللغة بأسرهم وضعوا هذه الصيغة بأنها صيغة الأمر، مع علمنا بأنها تستعمل فى أشياء مختلفة؛ كإيجاب الفعل وندبه وإباحته

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) فى «جـ»: والدعاء له

(٣) فى «أ»: كقوله.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) ينظر: المستصفى (٤١١/١).

والتهديد والتكوين وغير ذلك؛ [فدل ذلك](١) على أن جميع ما استعمل فيه موصوف بأنه أمر.

قالوا: ولأن ذلك ظاهر فى الاستعمال يقولون: «أمر فلان بكذا» إذا قال له: «افعل». ومنه الحديث: قال رسول الله ﷺ: «مُرُوا أبا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ» (٢)، ومفهومه: قولوا له: «صَلِّ» إلى غير ذلك من الاستعمالات.

وقال صاحب «الإفادة» أيضًا: وهذا الذى ذهبوا إليه غلط ظاهر؛ لأنا نعلم ضرورة من مذهب أهل العربية: أن التهديد والتعجيز مخالفان للأمر أشد من مخالفة الخبر له، ومن ينازعنا(٣) فى ذلك لم نكلمه؛ لأنه إما أن يكون مكابرًا، أو غير عارف بمواضعتهم؛ ويدل على ذلك: تعلق الطاعة والمعصية بالأمر؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا أَمْرِى﴾ [طه: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتِ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، وأما قوله تعالى: ﴿اعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] فلا يتصور فيه طاعة بفعل ما يشاء، ولا معصية بأمر لا يفعله؛ فصح ما قاله.

أما تعلقهم بأن أهل اللغة قالوا: «صيغة الأمر»، فخصصوا الإضافة بالأمر دون غيره:

فالجواب: أن إضافة الصيغة إلى مضاف إليه مخصوصٍ لا تقتضي أن تكون متى استعملت فى شيء: أن يكون ذلك الاسم جاريا عليه؛ لأنهم وضعوا صيغة الخبر؛ مثل قولنا: «زيد قائم»، «والمطلقة زينب» واستعملوها بعينها فى الأمر، ولم يجب - لأجل إضافتهم الصيغة إلى الخبر - أن يكون جميع ما يجرونها عليه خبرًا؛ وقد أجاب كثير من الأصوليين: بأن ذلك ليس بمحفوظ عن أهل اللغة، وإنما هو من استنباط المؤلفين ومصنفى الكتب؛ ومثل هذا لا يحتج به.

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) أخرجه البخارى (١٦٦/٢): كتاب الأذان: باب من قام إلى جَنب الإمام لعلة، الحديث (٦٨٣)، ومسلم (٣١٢/١) كتاب الصلاة: باب استخْلاف الإمام إذا عرض له عذر، الحديث (٩٧). ومالك (١٧٠/١-١٧١) كتاب قصر الصلاة فى السفر باب جامع الصلاة حديث (٨٣) وأحمد (٩٦/٦) والترمذى (٥٧٣/٥) كتاب المناقب: باب فى مناقب أبي بكر وعمر حديث (٣٦٧٣) وابن ماجة (٣٨٩/١-٣٩٠) كتاب الصلاة: باب ما جاء فى صلاة رسول الله ﷺ فى مرضه حديث (١٢٣٣) وأبو يعلي (٤٥٢/٧) رقم (٤٤٧٨) وابن حبان (٢٠٩٥ - الإحسان) كلهم من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بقصة مرض النبى ﷺ وصلاة أبى بكر بالناس. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) فى «أ»: نازعنا.

أما قوله ﷺ: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بالنَّاس» [(١)]، وما يجرى مجراه - فجميع ذلك يدل على الاقتضاء، ومعناه: اقتضوا منه الصلاة بالناس، وأما قوله ﷺ: «مره فليراجعها» [(٢)]

---

(١) سقط في «أ».

(٢) أخرجه مالك (٥٧٦/٢) كتاب الطلاق: باب ما جاء في الأقراء (٥٣) والبخاري (٣٤٥/٩) كتاب الطلاق حديث (٥٢٥١) ومسلم (١٠٩٣/٢) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها حديث (١٤٧١/١) وأحمد (٥٤،٦/٢) والشافعي (٣٢/٢-٣٣) كتاب الطلاق: باب ما جاء في أحكام الطلاق حديث(١٠٢، ١٠٤) والدارمي(١٦٠/٢)كتاب الطلاق بباب السنة في الطلاق، والطيالسي (١٨٥٣) وأبو داود (٦٣٢/٢، ٦٣٤) كتاب الطلاق بباب طلاق السنة حديث (٢١٧٩) والنسائي (١٣٨/٦) كتاب الطلاق: باب وقت الطلاق للعدة، وابن ماجة (٦٥١/١) كتاب الطلاق باب طلاق السنة حديث (٢٠١٩) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٧٣٤) والمروزي في «السنة» (٢٤٠) والدارقطني (٦/٤-١١) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء، والبيهقي (٣٢٣/٧-٣٢٤) كتاب الخلع والطلاق: باب ما جاء في طلاق السنة...، وابن حبان (٤٢٤٩-الإحسان) والبغوي في «شرح السنة» (١٤٨/٥ - بتحقيقنا) من طرق عن نافع عن ابن عمر به.

وأخرجه البخاري (٥٢١/٨) كتاب التفسير: باب سورة الطلاق حديث (٤٩٠٨) ومسلم (١٠٩٤/٢) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق حديث (١٤٧١/٥،٤) وأبو داود (٦٣٤/٢-٦٣٥) كتاب الطلاق: باب «في طلاق السنة» حديث (٢١٨١،٢١٨٢) والنسائي (١٣٨/٦) كتاب الطلاق: باب وقت الطلاق والترمذي (٤٧٩/٣) كتاب الطلاق: باب «ما جاء في طلاق السنة» حديث (١١٧٦) وابن ماجة (٦٥٢/١).كتاب الطلاق: باب «الحامل كيف تطلق» حديث (٢٠٢٣) والدارمي (١٦٠/٢) كتاب الطلاق: باب السنة في الطلاق وابن الجارود (٧٣٦) وأبو يعلى (٣٢٩/٩) رقم (٥٤٤٠) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» والدارقطني (٧،٦/٤) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره والبيهقي.(٣٢٤/٧) كتاب الطلاق: باب ما جاء في طلاق السنة وطلاق البدعة، من طرق عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه به. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وأخرجه البخاري (٢٦٤/٩) كتاب الطلاق: باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق حديث (٥٢٥٢) ومسلم كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها... حديث (١١، ١٤٧١/١٢) وأحمد (٦١/٢، ٧٤) والطحاوي في.. «شرح معاني الآثار» (٥٢/٣) وابن الجارود (٧٣٥) والدارقطني (٥/٤-٦) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره من طريق شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر قال: طلق ابن عمر امرأته وهي حائض فذكر عمر للنبي ﷺ فقال: ليراجعها قلت: تحتسب قال: فمه.

وأخرجه البخاري (٢٦٤/٩) كتاب الطلاق: باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق=

فليس بأمر حقيقة؛ بل هو مجاز تمييزًا له عن السؤال.

وقيل: «إنه اقتضاء الفعل على الإطلاق»؛ وهذا ينتقض بالسؤال والشفاعة.

وقيل: «إنه القول «افعل» إذا كان من الأعلى إلى [٢٤٣/ب] الأدنى»؛ وهذا ينتقض بالتهديد والتعجيز.

وقيل: «هو اقتضاء الفعل من الأعلى إلى الأدنى»، وهذا باطل بالشفاعة.

وقيل: «إنه قول «افعل» إذا كان القائل فوق المقول له فى الرتبة، وكان مريدا للمأمور به»؛ وهذا باطل؛ لتفرعه على أصل المعتزلة.

وقيل: «ما كان المأمور بامتثاله مطيعا، وبتركه عاصيا»:

ويرد عليه: أن الأمر لا يدل، ففى الحد مجاز، بل يترك امتثاله؛ ولأنه تحديد للأمر بحكم من أحكامه.

وَحَدَّهُ صاحب الإفادة بأنه: «اقتضاء الفعل من الأعلى إلى من هو دونه؛ على وجه الاستعلاء والقَهْر».

وقال البلخى(١) من المعتزلة: «الأمر: [هو] (٢) قول القائل لمن دونه: «افعل» أو ما

=حديث (٥٢٥٣) والنسائى (١٤١/٦) كتاب الطلاق: باب الطلاق بغير العدة والطيالسى (١٦٠٥) وعبد الرزاق (٣٠٨/٦) رقم (١٠٩٥٥) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (٥٢/٣) والبيهقى (٣٢٧/٧) من طريق سعيد بن جبير عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض فردها عليه رسول الله ﷺ حتى طلقها وهى طاهر.

وأخرجه البخارى (٢٦٩/٩) كتاب الطلاق: باب من طلق وهل يواجه الرجل امرأته بالطلاق حديث (٥٢٥٨) ومسلم (١٠٩٦/٢، ١٠٩٧) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها حديث (١٠،٩/١٤٧١) وأبو داود (٦٦٢/١) كتاب الطلاق: باب فى طلاق السنة حديث (٢١٨٣) والنسائى (١٤١/٦) كتاب الطلاق: باب الطلاق لغير العدة ما يحتسب منه على المطلق والترمذي (٤٧٨/٣) كتاب الطلاق واللعان: باب ما جاء فى طلاق السنة حديث (١١٧٥) وابن ماجه (٦٥٠/١) كتاب الطلاق: باب طلاق السنة حديث (٢٠٢٢) وعبد الرزاق (٣٠٩/٦) رقم (١٠٩٥٩) والطيالسى (١٦٠٣) والطحاوى (٥٢/٣) والبيهقى (٣٢٥/٧-٣٢٦) من طريقين عن أبى غلاب يونس بن جبير قال: قلت لابن عمر: رجل طلق امرأته وهى حائض فقال: تعرف ابن عمر؛ إن ابن عمر طلق امرأته وهى حائض فأتى عمر النبى ﷺ فذكر ذلك له فأمره أن يراجعها فإذا طهرت فأراد أن يطلقها فيطلقها قلت: فهل عد ذلك طلاقا؟ قال: أرأيت إن عجز واستحمق.

(١) ينظر الإحكام (١٢٦/٢-١٢٧).

(٢) سقط فى «أ».

يقوم مقامه فى الدلالة عليه» وهذا الحد هو الذي نقله المصنف عن المعتزلة، وزيفه بما سبق ذكره.

قال صاحب «الإحكام» [١]: هذا فاسد لثلاثة أوجه:

الأول: أن مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق؛ كالتهديد فى قوله تعالى: ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾ [فصلت: ٤٠]، والإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿ **فاصطادوا**﴾ [المائدة: ٢] إلى غير ذلك.

الثاني: يلزم [من ذلك] أن تكون صيغة «افعل» الواردة من النبى ﷺ [نحونا] أمرًا [حقيقةً؛ لتحقق ما ذكروه من شروط الأمر فيها]، ويكون هو الآمر [لنا] [٢] [بها]، ويخرج بذلك عن أن يكون رسولاً مُبلِّغًا.

واعلَم: أن هذا الوجه فيه نظر لا يخفى على المتأمل؛ إذ لا معنى للرسول غير المبلغ لكلام المرسِل ولأوامره.

الثالث: أنه يلزم على هذا أن يكون السؤال والالتماس بهذه الصيغة.

ومن المعتزلة من يقول: «الأمر صيغة «افعل» عند تجردها من القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى جهة التهديد وما عداها من المحامل»: وهو فاسد من حيث إنه [٣] أخذ الأمر فى حد الأمر، وإن اقتصر على قوله: «بأن الأمر صيغة «افعل» المجردة عن القرائن» لا غير -: فليس هذا بأولى من قول القائل: «التهديد عبارة عن «افعل» المجردة عن القرَائن»؛ إلا أن يَدُلَّ عليه دليل من جهة الشرع؛ وهو غير متحقق.

ومنهم من قال: «الأمر: عبارة عن صيغة «افعل» بشرط [إرادة] إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بها على الأمر، وإرادة الامتثال»:

فـ «إرادة إحداث الصيغة» احترازًا عن النائم إذا وجدت منه الصيغة، و«إرادة الدلالة بها على الأمر» احترازًا عما إذا أريد بها التهديد أو ما سواه من المحامل، «وإرادة الامتثال» احترازًا عن الرسول الحاكي [المبلغ]؛ فإنه لا يريد الامتثال.

وهذا أيضًا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه أخذ الأمر فى حد الأمر؛ وتعريف الشىء بنفسه محال.

---

(١) ينظر الإحكام (٢/١٢٧).

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «حـ»: لأنه.

الثاني: أن الأمر الذى هو مدلول الصيغة[١]: إما أن يكون هو الصيغة؛ وهو محال؛ لأن الصيغة لا تكون دالة على الصيغة - أو غيرها؛ فيمتنع أن يكون هو الصيغة؛ وقد قال: «إنه صيغة «افعل» بشرط الدلالة بها على الأمر»؛ فإن الشرط غير المشروط، وإذا كان الأمر غير الصيغة، فلابد من تعريفه.

ولما انحسمت عليهم طرق التعريف، قال قائلون منهم: «الأمر هو إرادة الفعل»؛ وسيأتي الكَلاَمُ فى هذا الفصل الذي نبين فيه أن الطلب [هل] [٢] هو غير الإرادة؟ أم هو نفس الإرادة ؟ على اختلاف فيه بين الأشاعرة والمعتزلة.

وقال أبو الحسين البَصْرىّ [٢٤٤/أ] فى «المعتمد» [٣] فى الباب الذى يبين فيه أن قولنا: «أمر» إذا وقع على القول، ما الَّذِى يفيده ؟:

«اعلم: أنه يفيد أمورًا ثلاثة:

أحدها: يرجع إلى القول فقط، وهو: أن يكون على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل لغة، نحو: قولك لغيرك: «افعل» أو: «لتفعل».

والآخران متعلّقان بفاعل الأمر:

أحدهما: أن يكون قائلاً لغيره: «افعل» على طريق العلو، لا على طريق التذلل [والخضوع].

والآخر: أن يكون غرضه بقوله: آمل أن تفعل المأمورُ به، وذلك بأنْ يريد منه الفعل، أو يكون غرضه الداعى إلى القول: «افعل»: أن يفعل المقولُ له الفعل»[٤].

ثم قال: «إذا ثبت ذلك، حددنا الأمر بأنه: «قول يقتضى استدعاء الفعل بنفسه؛ لا على جهة التذلل»: فقد دخل فى ذلك: [قولنا] «افعل» وقولنا: «لتفعل»، ولا يلزم عليه أن يكون الخبر عن الوجوب أمرًا؛ لأنه ليس يستدعى بنفسه الفعل؛ لكن بواسطة صريحة بالإيجاب، وكذلك: قول القائل: «أريد منك أنْ تفعل» مُقْتَض بنفسه إثبات إرادة الفعل، وبتوسطها يقتضى الباعث على الفعل.

وكذلك: النهى عن جميع أضداده ليس يستدعى فعل ذلك الشىء بنفسه، وإنما يقتضى ذلك بشرط اقتضائه صحة تلك؛ واستحالة الانفكاك عنها إلا إليه، وقد يدخل

(١) فى «أ»: المصنف.

(٢) سقط فى «أ، حـ».

(٣) ينظر المعتمد. (٤٣/١)

(٤) فى «أ، حـ»: افعل.

فى قولنا: «يقتضى استدعاء الفعل» الإرادة والغرض؛ لأنا [قد] بينا أنهما داخلان فى تفصيل الاستدعاء والطلب (١).

---

(١) تَنوَّعَتْ آرَاءُ الأصوليين فى تعريفه، وقد اختلفت كلمتهم اختلافًا بَيِّنًا، ويَرْجِعُ هذا إلى اختلافهم فى كَوْنِ الأَمْر:

١- لفظيا أم نَفْسِيا.

٢- عدم صِحَّة التعريف عند فَرِيقٍ؛ لما وَرَدَ عليه من اعْتِرَاضَاتٍ جعلت الْحَدَّ غَيْرَ مَانِعٍ أو جامع.

وَيَنْقَسِمُ الأَمْرُ إلى قسمين:

القسم الأول: نَفْسِى: وهو الطَّلَبُ القائم بِذَاتِهِ - عَزَّ وجَلَّ - الذي هو أحد مدلول الكلام النَّفسِىّ المتنوع إلى أَمْرٍ ونهى، وخبر واستخبار، فالأمر النفسى نَوْعٌ من أنواع هذا الْمَدْلُول.

القِسْمُ الثانى: لفظىّ: وهو يَتَضَمَّنُ اللَّفْظَ الوَارِدَ فى القرآن الكريم، والسُّنَّةِ النبوية المطَهَّرَةِ، الذى قام بِتَبْلِيغِهِ الرسول ﷺ. تَعْرِيفُ الأَمْرِ اللَّفْظِيِّ اصْطِلاحًا: الأمر اللفظىّ المرَكَّبُ من «همزة وميم وراء»: أما المسمى بالأمر اللسانى، فمسمى اللفظ المرَكَّبِ من الحروف الثلاثة بهيئتها المتقدمة هو صيغَةُ الأمر، مثل: ﴿وأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتوا الزَّكَاةَ﴾ [المزمل: ٢٠]، ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٦]، اذهب، تَعَلَّمْ، ونحو هذا من صيغ الأَمْرِ الدالة على طَلَب الفِعْلِ، فإن صيغة «أقيموا الصَّلاةَ» وما عطف عليها لم تخرج عن كونها أفعالاً طَالِبَةً للصلاة، والزكاة، والحجِّ، والذهاب والتعلم، هذا هو مُسَمَّى الأمر. أما مسمى الصِّيغَةِ، فهى دَلالَتُهَا على الوُجُوبِ، أو النَّدب. وقد اختلفت آرَاءُ العلماء فى مُسَمَّى الأَمْرِ اللسانى، ومعناه إلى ثلاثة مذاهب: الأول: مَذْهَبُ الجمهور؛ فقد عَرَّفُوا الأَمْر بهيْئَتِه المذكورة المتقدمة - بأنه القول الطالب للفعل مُطْلَقًا، وتفسير الإطلاق سواء أصدر الأمر من الأعلى للأدنى، كأَوَامِرِ اللّه تعالى وأَوَامِرِ الحاكم لِشَعْبِهِ، فإن اللّه - سبحانه - يعلو عن الخلْقِ؛ لأنه خالق، وكذا الحاكم أعلى من شعبه، وهم المحكومون؛ ولهذا يقولون: الأمر الصَّادِرُ من الحاكم برقم كذا، أم كان صادرًا من الأدنى إلى الأعلى، أم كان صادرًا من المسَاوِى لمسَاوِيه، فكل هذا يسمى أمرًا فى اللغة. وأما إذا خصّ العرف الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى بالسُّؤال، وخص المساوى بـ «الالتماس»، فهذا اصطلاح عرفى، وكلامنا فى مُسَمَّى الأَمْرِ اللُّغَوِى؛ فإنه أمر فى جميع الأحوال؛ لأن عُلَمَاءَ اللغة لم يفرقوا - فى وَضْعِ لَفْظِ الأمر على مسماه التى هى صيغة «افعلْ» - بَيْنَ صُدُورِهِ من الأعلى رتبة، أَوْ مِنَ الأَدْنى، أو من المساوى. وإلى هذا مال البَيْضَاوِىُّ فى «المنهاج».

الثانى: يرى فَرِيقٌ من المعتزلة، وطَائِفَةٌ كبيرة من الأَشَاعِرَةِ، أن الأمر هو القَوْلُ الطالب للفعل بِشَرْطِ صُدُورِهِ ممن هو أعلى رتبة، لمن هو أدنى منها.

الثالث: يرى الإِمَامُ الرَّازِىُّ، وابن الحاجب، والآمِدِىُّ أنه هو القول الطالب للفعل بِشَرْطِ الاستعلاء. الأمر النفسى: مَاهِيَّتُهُ: هو الطَّلَبُ المتَعَلِّقُ بإيجاد الفِعْلِ على سَبِيلِ الحَتْمِ والإلزام؛ ولهذا يكون تعريفه: هو الخِطَابُ الطالب للفعل طَلَبًا جَازِمًا. هذا إذا قلنا: إن الأَصْلَ فى الأَمْرِ الإيجاب. وعرفه ابن الحاجبِ فى «مختصر المنتهى» بأنه «اقْتِضَاءُ فعل غير كف»، ولما رأى ابن الحاجب=

قال المصنف – رحمة الله تعالى –: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فى مَاهيَّة الطَّلَب:

اعْلَمْ: أَنَّ تَصَوُّرَ مَاهيَّة الطَّلَب حَاصِلٌ لكُلِّ العُقَلاء عَلَى سَبيلِ الاضْطِرَار؛ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يُمَارِسْ شَيْئا مِنَ الصَّنَائِعِ العِلْمِيَّة، وَلَمْ يَعْرِف الْحُدُودَ وَالرُّسُومَ – قَدْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى، وَيُدْرِكُ تَفرقَةً بَدِيهيَّةً بَيْنَ طَلَبِ الْفِعْلِ، وَبَيْنَ طَلَبِ التَّرْكِ، وَبَيْنَهُمَا، وَبَيْنَ الْمَفْهُوم مِنَ الْخَبَرِ، وَيَعْلَمُ: أَنَّ مَا يَصْلُحُ جَوَابا لأَحَدِهِمَا – لاَ يَصْلُحُ جَوَابا للآخَرِ؛ وَلَوْلاَ أَنَّ مَاهيَّة الطَّلَبِ مُتَصَوَّرَةٌ تَصَوُّرًا بَدِيهيا – وَإِلاَّ لَمَا صَحَّ ذَلِكَ.

ثُمَّ نَقُولُ: مَعْنَى الطَّلَبِ لَيْسَ نَفْسَ الصِّيغَةِ؛ لأَنَّ مَاهيَّةَ الطَّلَبِ لاَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلاَفِ النَّوَاحِي وَالأُمَمِ؛ وَكَانَ يُحْتَمَلُ فى الصِّيغَةِ التى وَضَعُوهَا لِلْخَبَرِ – أَنْ يَضَعُوهَا لِلأَمْرِ، وبالْعَكْسِ؛ فَمَاهِيَّةُ الطَّلَبِ – لَيْسَتْ نَفْسَ الصِّيغَةِ، وَلا شَيْئا مِنْ صِفَاتِهَا؛ بَلْ هِيَ: مَاهِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِقَلْبِ الْمُتَكَلِّمِ تَجْرِى مَجْرَى عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ؛ وَهَذِهِ الصِّيَغُ الْمَخْصُوصَةُ دَالَّةٌ عَلَيْهَا.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أنه لما حد الأمر اللسانى؛ بأنه[1]: «اللفظ الدَّالُّ على [طلب] [2] الفعل؛ على سبيل الاستعلاء» وجب بيان مفهوم «الطلب» إفصاحًا للحد المذكور.

فقال: «ماهية الطلب متصورة لكل العقلاء تصورًا بديهيًا»:

بيانه: هو أنه لو كان تصوره مكتسبا، لما حصل لمن لم يعرف الحدود والرسوم، ولم يمارس شيئا من الصنائع العلمية بالضرورة؛ واللازم باطل؛ فإن العقلاء بأسرهم يأمرون بعضهم بعضًا، مع عدم اكتساب كثير منهم للصناعة المعطية للعلم بموجب الحدود والرسوم، واستفادة التصورات منها، فإذا لم يكن تصوره مكتسبا – مع حصوله لكل العقلاء؛ بدليل أمر بعضهم بعضا، يلزم أن يكون تصوره بديهيا؛ ضرورة انقسام التصور

=القُيُود المختلفة في التعريف قال: «على سبيل الاستعلاء». قال السَّعْدُ، وصاحب «التيسير»: هذا تعريف الأَمْرِ النفسى كما ذكر المصنف. وقد عرفه الغَزَالِيُّ بأنه «القَوْلُ المقتضى طَاعَةَ المأمور بفعل المَأْمور به»، وهذا التعريف لإمام الحَرَمَيْنِ، والقاضي أبي بكر البَاقلانِيِّ كما ذكر المصنف. ينظر: البرهان لإمام الحرمين: ٢٠٣/١، والبحر المحيط للزركشي: ٣٤٢/٢، والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى: ١٢٠/٢، وسلاسل الذهب للزركشى (ص ١٢٠، ٢٠١)، والتمهيد للأسنوي (ص ٢٦٤).

(١) فى «أ»: بأن.

(٢) سقط فى «أ».

إلى البديهى والمكتسب وافتقار[1] الثانى منه، فيلزم تعيين الأول جزما؛ وهو المطلوب.

لأنهم يفرقون بين الأمر والخبر، وبين الأمر والنهى، وبالجملة: بينه وبين سائر أقسام الكلام - تفرقة بديهية.

ومعنى هذا الكلام: أنهم يعلمون أن الأمر غير الخبر وغير النهى علما بديهيًّا، ويعلمون أن ما يصلح جوابا للأمر لا يصلح أن يكون جوابا لغيره علما بديهيًّا، ولولا أن تصور الأمر بديهى، وإلا استحال أن يكون التمييز بينه وبين غيره بديهيًّا؛ لتوقف [٢٤٤/ب] تصور غيره على تصوره ضرورة، فلو لم يكن تصوره بديهيا، لما كان تصور تمييزه عن غيره بديهيا؛ لكون تصور المميز عن الغير موقوفا على تصور مكتسب، والتصور الموقوف على التصور المكتسب قطعا؛ واللازم باطل؛ فيلزم من هذا كون تصوره بديهيا.

وبعين هذا: يظهر أنه لما علم بالبديهة أن ما يصلح جوابا لأحدهما لا يصلح جوابا للآخر - وجب أن يكون تصوره بديهيا.

والحاصل: أن الإنسان إذا قال: «اسقنى»، أو قُمْ، ولم يجد فى نفسه معنى يعبر عنه بقوله: «اسقنى» أو «قم» إلى غير ذلك، مما يميزه ميزه عن غيره تمييزا بديهيا؛ وذلك ليس نفس الصيغة.

لأن الصيغة الدالة على الطلب تختلف باختلاف النواحي والأمم، وماهيةُ الطلب لا تختلف باختلاف النواحى والأمم؛ ويلزم من هذا ألا يكون الطلب نفس الصيغة، ولا شيئا من صفاتها؛ بعين ذلك.

وإذا ثبت ذلك، فنقول:

ذلك الطلب هو: «المعنى القائم بالنفس المعبَّر عنه بالكلام النفسانى، وهو معنى قائم بقلب المتكلم يجرى مجرى علمه وقدرته وسائر صفاته القائمة به»؛ وهذه الصيغة المخصوصة دالة عليها، وينفرد بإثباتها، والقول بها الأشاعرة دون غيرهم.

ومذهب المعتزلة: أن ذلك الطلب هو الإرادة على ما سيأتي، فإن قام الدليل على أن ذلك نفس الإرادة، يلزم من ذلك ثبوت كلام النفس؛ إذ لا معنى لكلام النفس إلا قيام معنى الطلب بالشخص المتكلم المغاير للإرادة.

---

(١) فى «ب»: انتفاء.

قال المصنف - رحمه الله -: وَيَتَفَرَّعُ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَة مَسَائِلُ:

الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: أَنَّ تِلْكَ الْمَاهِيَّةَ - عِنْدَنَا - شَىْءٌ غَيْرُ الإِرَادَةِ، وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: هِىَ إِرَادَةُ الْمَأْمُورِ بِهِ.

الشرح: اعلم أن التحقيق: أن الطلب وجدانى التصوُّر، وفى التمسك بالوجدانيات على الغير إن كان منكرًا له نظر لا يخفى على المتأمل.

ثم نقول: الطلب الوجدانى المتصور: من خواصه: أن يتعلق بشىء ممكن الحصول، وأن يكون حصوله متضمنا لغرض الطالب بكون حصوله له أولى من لا حصوله له، وأن يكون مفقودا حال الطلب، فإذا حصل لا يبقى ذلك الطلب.

[فإن][1] أراد المصنفُ بكون هذا الطلب الموصوف بديهى التصور - هذا -، فهو مسلم، ولكن لا يجديه نفعًا؛ إذ لا يمكن إثبات مثل هذا الطلب النفسانى لله على أصول الأشاعرة.

وإن ادعى غيره: فلا نسلم أنه بديهى التصور، ولا نسلم وجوده.

فإن قيل: «إن الإنسان قد يحكم بوجود الشىء حكمًا ضروريًّا بديهيًّا، ويفرق بينه وبين غيره تفرقة بديهية، ومع ذلك: لا يعرف ماهية ذلك الشىء؛ فضلا عن أن يكون عارفًا به بالبديهة؛ وهذا لأن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبديهة، ويفرق بين الإنسان والطائر تفرقة[2] بديهية، ثم إنه لا يعرف ماهية نفسه، ولا ماهية الطائر: بالجنس والفصل.

فثبت أن هذا الاستدلال غير صحيح، والمقصود منه غير حاصل.

وأيضا قال: إنه يفرق بين الأمر [٢٤٥/أ] والنهى بالبديهة؛ وكذلك[3] بينهما وبين الخبر، فيلزم أن تكون ماهية [كل] واحد منهما بديهية؛ فَلِمَ يشرع فى تحديد ماهية الأمر قبل هذه المسألة ؟!.

وأيضا فإن بحثه عن هذا المعنى بحث عن هذا الكلام؛ فهذا منه تناقض.

وأيضا: فإن شروعه فى أن الطلب هل هو مغاير للإرادة وهو[4] من علم الكلام، فكيف خلطه[5] بأصول الفقه؟!.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: معرفة.

(٣) فى «أ، جـ»: كذا.

(٤) فى «أ، جـ»: أم هو.

(٥) فى «أ، جـ»: خلط.

وبالحقيقة: لست أرى لهذا البحث كثير فائدة ترجع إلى أصول الفقه، بل على الأصولى فى هذا المقام أن يبحث عن القول المخصوص الذى يسمى أمرًا حقيقة، وأما المعنى القائم بذات المتكلم الذى تدل عليه هذه الصيغة - فذلك من أبحاث المتكلمين.

هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

وقال صاحب «التنقيح»: لو تمشى مثل هذه الطريقة، لاستغنى عن الحد والبرهان فى إثبات ماهية كلام النفس، بل وفى ماهية النفس والعقل والجسم والحركة باعتبار إرادة الناظر؛ بل ولاستعملنا ذلك ابتداءً فى تحقيق ماهية الأمر؛ إذ هو المطلوب الأول، ولم يحتج إلى تفسير الأمر بالطلب.

ثم دعوى كونه ضروريَّ التصور لضرورة تصور الأمر، ضرورة للخصم أن يسلم ذلك ويقول: ذلك المعنى معبَّر عنه بـ «الأمر»، أما الطلب هو الإرادة وما وراءها، غير معلوم ولا يتصور، ولا نسلم أن كلام النفس صفة معنوية سوى العلم والقدرة والإرادة، ولابد لنا[1] من إثباتها، ولا تمكن دعوى الضرورة فيه؛ إذ المنكرون له جم غفير من العقلاء.

والجواب هو أن نقول: نحن لا ندعى إلا تمييز ماهية الطلب عما عداها من الماهيات غير الإرادة تمييزا بديهيا، ولا ندعى أنها متصوَّرة [بكنهها]؛ حتى يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها إن كان مركبا.

والدليل على ذلك: الأوامر الصادرة ممن لا يعرف الحدود والرسوم المفيدة لاكتساب التصورات.

ولا يقال: «البديهى لا يفتقر إلى الدليل على كونه بديهيًّا، وأنت قد استدللت على كونه بديهيا»:

لأنا نقول: قد يكون التصور بديهيا، ويعرف التصور[2] البديهى من التصورات، فيقال: التصور البديهى هو: الذى لا يفتقر فى حصوله إلى تصوّر آخر؛ فيعلم بالحد ماهيته، ولا يقدح ذلك فى بداهته؛ لأن بداهته غير ذاته، بل الذى يقدح فى بداهته توقف حصوله على تصور آخر.

وأما قوله: «الاستدلال غير صحيح، والمقصود غير حاصل»:

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) فى «أ، جـ»: وبداهته لا يكون بديهيا فنذكر حد البديهى.

فقد تبين: أنه إذا تلخصت الدعوى على الوجه الذى ذكرناه، فالاستدلال صحيح، والمقصود حاصل، والنقوض مندفعة.

أما قوله: «إذا كانت التفرقة بين الأمر والخبر تفرقة بديهية، يلزم أن تكون ماهية كل هذه الأشياء بديهية»:

قلنا: إن أردت بهذا الكلام لزوم الشعور البديهى، فنحن نلتزم ذلك.

وإن أردت المعرفة بالجنس والفصل، فذلك غير لازم من دليلنا، ولا ندعيه.

أما قوله: «إن[1] كان الأمر كذلك، فَلِمَ يَشْرَعُ فى تحديد ماهية الأمر قبل هذه المسألة [٢٤٥/ب] ؟!»:

قلنا: الحد الذى ذكره تفصيل لهذا الأمر المشعور به إجمالاً، وإجماله مشعور به شعورًا بديهيًّا، والمذكور تفصيله، فلا تناقض.

وأما قوله: «وأيضًا بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام؛ فهذا منه تناقض»:

قلنا: المدعَى: كون الشعور بالطلب - الذي هو مدلولُ الأَمْر - شعورًا بديهيًّا أو وجدانيًا، وبداهته غير[2] ذاته، وإنما نبه على بداهته بذكر حد البديهى من التصورات على ما بينا؛ فلا تناقض.

أما قوله: «كون الطلب غير الإرادة من علم الكلام، فكيف خلطه[3] بأصول الفقه ؟!»:

قلنا: الكلام فى «علم[4] أصول الفقه» فى تحقيق مدلول الأمر، وأنه -: الطلب المغاير للإرادة، أو هُوَ الإرادةُ - أَمْرٌ ضروريُّ التحقيقِ فى أصولِ الفقه؛ لأنَّ أصول الفقه عِلْمٌ يبحث فيه عن دلالات الأدلَّة الشرعية على مدلولاتها التى هى الأحكامُ؛ فلابدَّ من النظر فى «علم أصول الفقه» فى صيغ الأوامر والنواهى، ودلالتها على مدلولاتها؛ فلابد من النظر فى مدلول الأمر، وأنه إرادة المأمور أو غيرُه؛ ولهذا سلك المحققون من الأصوليين - كإمام الحرمين[5] والغزالىّ[6] وغيرهما - هذا المسلك.

---

(١) فى «أ»: وإذا.

(٢) فى «جـ»: خبر.

(٣) فى «جـ»: خلط.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) ينظر: البرهان (١/٢٠٣).

(٦) ينظر: المستصفى (١/٤١٥).

نعم: كان مقتضى وضع ترتيب العلوم أن يتسلَّم الأصولىُّ من المتكلِّم ههنا: كون الطلب مغايرًا للإرادة، ويُقرَّر ذلك فى علم الكلام، إلا أن المصنف نحا نحوَ من تقدم من الأصوليين فى سلوك هذا المسلك، وقد اعترف صاحب «الإشكال» أنه كان من الواجبِ البحثُ عن صيغه وما تقتضيه.

وهذا الذى اعترف به هذا الفاضل هو الذي أوجب ذكر تمييز الطلب عن الإرادة؛ تبيينًا لمقتضى الأمر، وكشفًا عنه؛ فقد اندفع بحمد الله جميع ما أورده هذا الفاضل، رحمه الله.

وأما قول صاحب «التنقيح»: «لو تَمَشَّى مثلُ هذه الطريقة، لاستغنى عن الحد»، بعد ذلك قال: «والبرهان فى إثبات ماهية كلام النفس»:

قلنا: إن أردت بقولك: يستغنى عن الحد المعطِى للعلم بماهية قسم من كلام النفس تفصيلاً -: فلا نسلِّم ذلك، وقد سبق منا بيان ذلك.

وإن أردت به: يستغنى عن الرسم المعطى للمشعور به -: فمسلم؛ وهو المدعَى.

وأما قوله «والبرهان - فى إثبات ماهية كلام النفس»:

قلنا: إن أردت بهذا الكلام: أنه إذا ثبتت هذه المقدمة، وهى تمييز الطلب النفسانى، ووجوده، بمعنى: أنه مشعورٌ به موجودٌ قائمٌ بالنفس مغايرٌ للإرادة -: يلزم من ذلك قطعًا كونه كافيًا فى إثبات كلام النفس؛ إذ لا معنى لكلام النفس إلا الذى أشرنا إلَيْه: المغاير للإرادة والعلم والقدرة وسائر صفات النفس.

ولا لبس في مغايرته للعلم والقدرة والسمع والبصر وما عداها؛ إلا الإرادة: فإنها التبست بالطلب النفسانى.

فإذا أقيم البرهان على مغايرته[1] الإرادة، كان ذلك كافيًا فى إثبات كلام النفس جزمًا.

على أن إمام الحرمين[2] أبى[3] دعوى الضرورة فى كتاب «البرهان»؛ لكن يجب أن يلخص على الوجه الذى ذكرناه.

---

(١) في «أ، ج»: مقارنة.

(٢) ينظر: البرهان (١/٢٠٥).

(٣) في «أ، ج»: إلى.

أما قوله: «بل وفى ماهية النفس والعقل والجسم والحركة»:

قلنا: هذه الطريقة تتمشى[(١)] فى دعوى الشعور بهذه الأشياء، وهى مذكورة في كتب المصنِّف، وأما دعوى العلم بها مفصلا فلا؛ وبه خرج الجواب عن غيره [٢٤٦/أ].

أما قوله: «للخصم أن يسلِّم هذا، ويمنع وجود أمر مغاير للإرادة»:

قلنا: الجواب عن هذا المنع بتقرير المسألة التى تلى هذه، وذلك ببيان[(٢)] مغايرة الطلب النفسانى للإرادة.

قال المصنف - رحمه الله -: لَنَا وُجُوهٌ:

أَوَّلُهَا: أَنَّ اللّه - تَعَالَى - مَا أَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ الإِيمَـانَ، وَقَـدْ أَمَـرَهُ بِـهِ؛ فَـدَلَّ عَلَـى أَنَّ حَقِيقَةَ الأَمْرِ غَيْرُ حَقِيقَةِ الإِرَادَةِ، وَغَيْرُ مَشْرُوطَةٍ بِهَا:

وَإِنَّما قُلْنَا: إِنَّهُ تَعَالَى مَا أَرَادَ مِنْهُ الإِيمَانَ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا عَلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ لاَ يُؤْمِنُ؛ فَلَوْ آمَنَ - لَـزِمَ انْقِـلابُ عِلْمِـهِ جَهْـلاً؛ وَذَلكَ مُحَالٌ، وَالْمفْضِي إِلَى الْمُحَال مُحَالٌ؛ فَصُدُورُ الإِيمَـان مِنْـهُ مُحَـالٌ، وَاللّـهُ تَعَـالَى عَالِمٌ بِكَوْنِهِ مُحَالاً، وَالْعَالِمُ بِكَوْنِ الشَّيْءِ مُحَالَ الْوُجُودِ - لاَ يَكُونُ مُرِيدًا لَهُ بالاتِّفَاق.

فَثَبَتَ أَنَّ اللّهَ تَعَالَى لاَ يُرِيدُ الإِيمَانَ مِنَ الْكَافِرِ.

وَتَمَامُ الأَسْئِلَة وَالأَجْوِبَةِ؛ عَلَى هذَا الْوَجْهِ - سَيَأْتِي فِي مَسْأَلَةِ «تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَـاقُ»؛ إِنْ شَاءَ اللّهُ تَعَالَى.

الثَّاني: هُوَ أَنَّ صُدُورَ الفِعْلِ من الْعَبْدِ يَتَوقَّفُ عَلَى وُجُود الدَّاعِـي، وَالدَّاعِـي مَخْلُـوقٌ للّه تَعَالَى؛ دَفعًا للتَّسَلْسُل،، وَعِنْدَ حُصُولِ الدَّاعِي - يَجبُ وُقُوعُ الْفِعْلِ؛ وإِلا لَزِمَ وُقُـوعُ الْمُمْكِنِ لاَ عَنْ مُرَجِّح - أَو افْتِقَارُهُ إِلَـى دَاعِيةٍ أُخْـرَى؛ وَإِلاَّ لَـزِمَ التَّسَلْسُـلُ، إِذَا كَـانَت الدَّاعِيَةُ مَخْلُوقَةً لِلّه تَعالى،، وَعِنْدَ وُجُودِ الدَّاعِي: يَجبُ حُصُولُ الْفِعْل؛ فَاللّهُ تَعَالَى خَلَـقَ فِي الْكَافِرِ مَا يُوجِبُ الْكُفْرَ؛ فَلَوْ أَرَادَ فِي هَذه الْحَالَة وُجُودَ الإِيمَانِ - لَـزِمَ كَوْنُـهُ مُرِيـدًا

---

(١) في «أ، ج»: تمشي.

(٢) فى «أ، ج»: بيان.

لِلضِّدَّيْنِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ خُصُومِنَا.

فَثَبَتَ بِهَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ: أَنَّ اللَّه تَعَالَى مَا أَرَادَ الإِيمانَ مِنَ الْكَافِرِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ الْكَافِرَ بِالإِيمَانِ - فَذَلِكَ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ.

وَإِذَا ظَهَرَتِ الْمُقَدِّمَتَان - ثَبَتَ أَنَّهُ وُجِدَ الأَمْرُ بِدُونِ الإِرَادَة؛ وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ - ثَبَتَ أَنَّ حَقِيقَةَ الأَمْرِ: مُغَايِرَةٌ لِحَقِيقَةِ الإِرَادَةِ، وَغَيْرُ مَشْرُوطَةٍ بِهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الأمر دَالٌّ على الطلب؛ بالاتفاق بين الأشاعرة والمعتزلة.

وأما الطلب: فحقيقته: إرادة المأمور به عند المعتزلة.

وأما عند الأشاعرة: فهو شيء غير الإرادة.

لنا وجوه:

الأول: أن الله تعالى ما أراد الإيمان من الكافر الذى مات على كفره، وقد أمره به؛ فيلزم[١] من ذلك أن يكون الأمر غير حقيقة الإرادة وغير مشروط بها:

بيان الأوَّل: وجهان:

الأول: أنه لما تعلَّق علمه بأنه يموت على الكفر، فلو آمن، لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً؛ ضرورةَ عَدَمِ المطابقة، ولا معنى للجهل إلا ذلك؛ وهو محال؛ والمفضى إلى المحال محال؛ فثبت أن إيمانه محال، والله عالم باستحالته، والعالم باستحالة الشيء لا يكون مريدًا له بالاتفاق؛ فثبت أنه ما أراد الإيمان من الكافر الذى تعلَّق علمه بأنه يموت على الكفر. وتمام الأسئلة بأجوبتها ستأتى فى «مسألة تكليف ما لا يطاق».

الوجه الثانى: بيان أنَّ الله ما أراد من الكافر الذى عَلِمَ منه أنه يموت على الكفرِ - الإيمان؛ لأنه أراد منه الكفر؛ فلا يكون مريدًا لإيمانه؛ إذْ إِنَّهُ أراد منه الكفر.

وبرهانه[٢]: بتقرير قاعدة فى خلق الأعمال وإرادة الكليات.

وقد علم من أصل الأشاعرة: أن الأعمال بأسرها مخلوقة لله تعالى، إيمانًا كان أو

---

(١) فى «أ، حـ»: ويلزم.

(٢) فى «أ، حـ»: فبرهانه.

كفرًا، طاعة كانت أو معصية، وأن الله مريد للكائنات؛ فلا يدخل في الوجود شيء من الأشياء إلا بإرادته؛ خلافًا للمعتزلة.

والدليل على [هذه القاعدة] [١]: أن فعل العبد يتوقَّف على داعية مخلوقة لله تعالى مُوجِبَةٍ للفعل، وخالقُ مُوجِبِ الفعلِ مريدٌ له جزمًا؛ فيكون مريدًا لذلك الفعلِ الصادرِ من العبد، معصيةً كانت أو طاعةً؛ فإن كانت معصية، يلزم أن يكون مريدًا لها، ولا يكون مريدًا منه للطاعة؛ وإلاَّ يلزم إرادة الضدَّيْن؛ وهو محال.

واعلم: أن تقرير هذا الدليل يتوقَّف على أبحاث يتقرر بتقريرها الدليل المذكور:

البحث الأول: فى تفسير الداعى.

البحث الثانى: في بيان توقف الفعل [على الداعى] [٢].

البحث الثالث: [في] [٣] بيان أن الداعى مخلوق لله تعالى.

البحث الرابع: كونه مُوجِبَ الفِعْلِ[٤].

[البحث] [٥] الخامس: أن خَالِقَ مُوجِبِ الفعل مريدٌ لذلك الفعل.

ويلزم من صحة هذه الأبحاث تقرير الدليل المذكور.

البحث الأول: فى تفسير الداعى إلى الفعل:

فنقول: الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد: أن له فى الفعل الفلانى مصلحة راجحة، فعند حصول إحدى هذه الثلاث: يحصل في قلبه ميل جازم إلى الفعل، فإن كانت أعضاؤه[٦] سليمة، فإن عند حصول [٢٤٦/ب] ذلك الميل فى قلبه: يصدر عنه ذلك الفعل.

وأما إذا علم أو ظن أو اعتقد: أن له فى ذلك الفعل مفسدة راجحةً، فعند حصول

---

(١) في «ب»: بدل ما بين المعقوفين حقيقة الأمر غير حقيقة الإرادة.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) فى «أ، جـ»: كونها موجبة للفعل.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ، جـ»: أعطائه.

هذا العلم أو الظن أو الاعتقاد: يحصل في قلبه نفرة صارفة[١] عن ذلك الفعل، فإن كانت أعضاؤه سليمة، ترتب الترك على تلك النفرة مع سلامة الأعضاء، فهذا هو المراد بالداعي ثم نقول: المدعى اسم للقول المخصوص، إلا إن الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد، أن له في الفعل خيرًا راجحا، فإنه يصير ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد داعيا إلى ذلك الفعل، ويسمى هذا العلم أو الظن أو الاعتقاد بالداعي لهذه المناسبة، فالداعى فى حقنا: إحدى الثلاث، وفى حق ا لله تعالى: العلم فقط؛ لاستحالة الاعتقاد والظن على ا لله تعالى.

ثم قالوا: تلك الحالة المقتضية لترجيح الفعل على الترك التى نجدها فى أنفسنا لا معنى لها إلا هذه الداعية.

ومن الناس من قال: الإرادة والميل حالة زائدة على هذه الداعية.

وتفصيل القول فى ذلك: أن نقول: ذهب أبو الهذيل والجاحظ والنظام والبلخى والخوارزمى [إلى] أنه لا معنى للإرادة شاهدًا أو غائبًا إلا الداعى والضارب.

وأما أبو الحسين فإنه أثبت الإرادة زائدة على الداعى والضارب فى الشاهد، وأقامه إلى الغائب.

وأما أصحابنا وسائر المعتزلة فإنهم أثبتوا المريدية صفة زائدة على العلوم والاعتقادات.

واعلم أنه لابد من بيان المذاهب فى مسألة الإرادة: فذهب النجار إلى أن معنى كونه تعالى مريدًا أنه غير مغلوب ولا مستكره فجعل الإرادة وصفًا سلبيًا.

وقال البلخى: معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه: أنه موجدها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه أمر بها.

وقال أبو الحسين البصرى: معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعى إلى إيجادها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه دعاه الداعى إلى الحث عليها.

ومذهب الأشاعرة: أن المريدية صفة زائدة على كونه عالمًا وفاعلاً، وعلى مذهب جمهور معتزلة البصرة.

واعلم أنا بسطنا الكلام فى مسألة الإرادة، وإن كان من علم الكلام؛ لأنه يتوقف فهم كلام المصنف فى هذه المسألة على فهم ما بسطناه وا لله أعلم.

---

(١) فى «أ»: حازمة.

وقد يسمى الداعى بالغرض والفرق تلك المنفعة المطلوبة المعلومة أو المظنونة، وأما الداعى فهو ذلك العلم أو الظن، والحكماء يسمونه بالعلّة الثانية أو الماسة.

وأما تفسير «الداعى» على الوجه اللائق بأصول المعتزلة: هو أن يقال: العلم بكون الفعل منفعةً: إما أنْ يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسه، أو إلى غيره:

فالأول هو: داعية الحاجة.

والثانى هو: داعية الإحسان.

فداعية[١] الحاجة: اعتبار صفة الفاعل وبأن نعرفه محتاجًا لذلك الشيء.

وأما داعية الإحسان: فهى[٢]: مجرد صفة للفعل، وأعنى باعتبار صفة الفعل: كونه فى نفسه حسنا أو قبيحًا.

قالوا: وحكم هذين القسمين مختلف؛ لأن قبحه يدعوه إلى الترك على سبيل الجزم، ولا يجوز خلافه، أىْ: حسنه؛ فإنه يدعوه إلى الفعل لا على سبيل الوجوب.

هَذَا تفسير «الداعى» [٢٤٧/أ] على [الوجه اللائق] بأصول المعتزلة.

البحث الثانى: فى توقف الفعل على الداعى.

فاعلم: أن الناس اختلفوا فى ذلك:

فالذى ذهب إليه المحققون من الحكماء: هو التوقُّف؛ وإليه ذهب أبو الحسين البصرى.

والذى ذهب إليه أكثر المتكلمين: عدم التوقُّف.

والمختار: التوقف؛ والدليل عليه وجهان:

[الوجه] [٣] الأَوَّلُ: أن القادر لما كانت نسبته إلى الفعل والترك على التسوية: فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجِّح، لكان قد ترجح أحد طرفى الممكن المتساوي الطرفين لا لمرجِّح؛ وذلك باطل بالضرورة.

[الوجه] [٤] الثانى: أنه لو كان مجرد القادرية كافيًا فى تحصيل الأمر، لامتنع أن يكون

---

(١) فى «أ، جـ»: فداعى.

(٢) فى «أ، جـ»: فهو.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) سقط فى «أ، جـ».

للداعي أثر في الترجيح لشيء من المواضع؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك:

وبيان الملازمة: أن الوصف إذا كان مستقلاً باقتضاء الأثر(١): فإذا انضم إليه شيء آخر، فقد انضم هذا الزائد إلى شيء مستقل باقتضاء الأثر، فيقع الأثر بذلك الأمر المستقلّ؛ فلا يكون للزائد أثر في وقوع الأمر؛ فثبت أن القادريَّة لو كانت مستقلة باقتضاء الأثر، امتنع أن يكون للداعية أثر في اقتضاء الفعل؛ واللازم باطل؛ فإنا نعلم بالضرورة: أنا قد ندفع الدرهم إلى الفقير؛ للعلم بفقره، ولولا هذا الاعتقاد، لما دفعناه له؛ فثبت: أن الفعل بدون الداعي، لزم منه التوقف المذكور. وفي المسألة أدلة أخرى، وللخصوم معارضات ضعيفة في حكم المسألة، تركناها؛ طلبًا للإيجاز، ولكون الاستقصاء بذلك يليق بالكتب الكلامية.

البحث الثالث: في بيان أن تلك الداعية مخلوقةٌ لله تعالَى:

والدليل عليه: هو أن الداعية لو كانت من فعل العبد - وقد بَيَّنَّا توقف الفعل على الداعية - يلزم توقُّفُ صدور الداعية من العبد عَلَى داعية أخرى منه، والكلام في الداعية الثانية كالكلام في الأولى؛ فيلزم توقفها على داعية ثالثة من جهة العبد، أو الترجيحُ من غير مرجِّح؛ فيلزم: إما التسلسل في المؤثِّرات، أو الترجيحُ المذكور، وهما محالان؛ فيلزم كون الدواعي مخلوقةً لله تعالَى؛ وهو المطلوب.

البحث الرابع: لبيان أن عند حصول الداعي يجب صدور الفعل من القادر:

واعلم: أن من الناس من قال: إنه يصير الْفِعْلُ عند وجود(٢) الداعي أولى بالوقوع.

والمختار: أنه يجب وقوعه.

والدليل عليه وجوه:

الأول: أن عند وجود الداعي: إما أن يمكن ترك الفعل، أَو لا:

فإن لم يمكن: لزم وجوب صدوره عنه؛ وهو المطلوب.

فإن أمكن: فيكون الفعل معدومًا مع الداعية المرجِّحة مرة، وموجودًا أخرى، واختصاص أحد الوقتين بوجودِ الفعْلِ مع استمرار الداعية في الحال: إما أن يكون لمرجِّح أَو لا:

---

(١) في «أ»: الأمر.

(٢) في «جـ»: وجوده.

فإن لم يكن: لزم الترجيحُ من غير مرجِّح. وإن كان: لزم التسلسل: إما فى الدواعى، أو فى غيرها من المرجِّحات؛ وهو باطل. وهذا الوجه هو الذى عبَّر عنه فى الكتاب بقوله: «وعند حصول الدواعى: يجب حصول الفعل؛ وإلا لزم وقوع الممكن لا عن مرجِّح، أو التَّسلْسُلُ».

الثانى: أن عند حصول الداعية المقتضية للوجود: إما أن يترجح جانب [٢٤٧/ب] الوجود، أو لا.

فإن لم يترجَّح ألبتة: لزم عدم كون تلك الداعيةِ داعيةً؛ وهو محالٌ.

وإن ترجَّح: فإما أن يكون العدم ممتنعًا أو لا: فإن كان ممتنعًا: فهو المطلوب؛ لأن ما يمتنع عدمه، يجب وجوده. وإن لم يمتنعْ، فنقول: كُلُّ ما لا يكون ممتنعًا، لا يلزم من فرضِ وقوعِهِ محالٌ؛ فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان تارةً الأَثَر واقعًا، وأخرى غَيْرَ واقع؛ كتمييز أحد الوقتين عن الآخَر فى اختصاصه بوقوع الأثر فيه: فإما أن يتوقَّف على انضمام قيد آخر إليه؛ لأجله صار[1] أَوْلَى بالوقوع، أو لا: فإن توقَّف: فقد كان هذا الشىء قبل انضمام القيد[2] الزائد إليه ممتنع الوقوع، فَحَيْثُ حكمنا بأنه كان أولى بالوقوع، كان ممتنع الوقوع؛ وذلك محال.

وإن لم يتوقَّف، فنقول: نسبة حصول تلك الأولوية [إلى الوقتين على صورة واحدة؛ لأن تلك الأولوية][3] حاصلة وقت وقوع الأثر، ووقت عدم [وقوع][4] الأثر، واختصاص أحد هذين الوقتين بالوقوع فيه دون الثانى - ترجيحٌ لأحد طرفى المُمْكِنِ المتساوي على الآخر لا لمرجِّح؛ وذلك محالٌ؛ لأن هذه المسألة مفرَّعة على أن القادر لا يصدر عنه الفعل إلا عند حصول الداعية المرجِّحة.

البحث الخامس: [فى] بيان أنَّ خالق مُوجِبِ الفِعْلِ مُريد لذلك الفعل:

فإن خَلْقَ موجب الشىء - مع العلم بموجبه، بدون إرادة موجبه -: محال؛ والمقدِّمة بديهية.

فقد صحت الأبحاث كلها، وبصحَّتها يتقرَّر الدليل المذكور، ولزم من ذلك: كون

---

(١) فى «حـ»: حاز.

(٢) فى «أ»: القدر.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ، حـ».

الأفعالِ الصادرةِ مِنَ العباد مرادةً لله تعالَى؛ [ومن جملتها المعاصي؛ فتكون مرادة الوقوع، وكُفْرُ الكافِرِ الذي علم الله أنه يموت على الكفر - منها؛ فيكون الكفر مرادَ الوقوعِ لله تعالَى] [١]؛ فلا يكون إيمانه مرادًا منه [تعالى] فى تلك الحالة؛ وإلا لزم إرادة الضدين؛ وهو باطلٌ باتفاق الأشاعرة والمعتزلة.

فقد ثبت المقام الأول بهذين الوجهين.

وأما المقام الثانى - وهو أنه أمر ذلك الكافر بالإيمان -: وذلك لانعقاد إجماع المسلمين كافة على أن الكفَّار بأسرهم مأمورون بالإيمان. [فقد صحت المقدمتان، وهما: [٢] أنه ما أراد الإيمان من الكافر] [٣]، وأنه أمره به.

والنتيجة بعد ذلك واضحة، وهى[٤]: أنه يلزم وجود الأمر بالشىء الذى هو طلب ذلك الشىء، بدون إرادة المأمور به؛ فلا يكون الطلب هو الإرادة؛ وهو المطلوب. وهذا تمامُ تقرير هذا الدليل على أتمِّ بيان؛ والله المستعان.

قال المصنف - رحمه الله -:

فإنْ قِيلَ: «مَا الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِكَ: «أَمَرَ الْكَافِرَ بالإيمان ؟»: إنْ أَرَدْتَ بِهِ: أَنَّهُ أَنْزَلَ لَفْظًا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ مُرِيدًا لعقَابهِ فِى الآخِرَةِ، إِذَا لَمْ يَصْدُرْ مِنْهُ الإِيمَانُ - فَهَذَا مُسَلَّمٌ؛ [لَكِنَّ مَعْنَاهُ: «نَفْسُ إِرَادَةِ الْعِقَابِ لاَ غَيْرُ»؛ فَلا يَحْصُلُ مَطْلُوبُكُمْ مِنْ أَنَّهُ أَمَرَ بِمَا لَمْ يُرِدْ] [٥] وَإِنْ عَنَيْتَ شَيْئاً آخَرَ - فَاذْكُرْهُ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَا أَرَادَ الإِيمَانَ، [وَلاَ نُسَلِّمُ أَنَّ إِيمَانَهُ مُحَالٌ] [٦] [٢٤٨/أ]. وَسَيَأتِى تَقْرِيرُ هَذَا الْمَقَامِ فِى مَسْأَلَةِ «تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ».

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: وهو.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) فى «أ»: وهو.

(٥) بدل ما بين المعقوفين في «أ»: وهى صيغة إخبار مدلولها إرادة عقاب تارك المأمور به، فلا يحصل مطلوبكم أنه وجد الأمر الدال على الطلب بدون إرادة المأمور به ؛ ضرورة أن الوجود - والحالة هذه - الإخبار عن إرادة عقاب تارك الأمر.

(٦) بدل ما بين المعقوفين فى «أ»: قوله: «الإيمان محالُ الوقوع من الشخص المذكور». قلنا: لا نُسَلِّم استحالته.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُحَالَ غَيْرُ مُرَادٍ:

بَيَانُهُ - هُوَ: أَنَّ الإِرَادَةَ مِنْ جِنْسِ الطَّلَبِ، وَإِذَا جَوَّزْتَ طَلَبَ الْمُحَالِ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مُحَالاً - فَلِمَ لا تُجَوِّزُ إِرَادَتَهُ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مُحَالاً ؟!»:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الأَمْرُ بِالشَّيْءِ عِبَارَةٌ عَنِ الإِخْبَارِ عَنْ إِرَادَةِ عِقَابِ تَارِكِهِ»:

قُلْتُ: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَتَطَرَّقَ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ إِلَى قَوْلِهِ: «آمِنُوا»؛ لأَنَّ الْخَبَرَ مِنْ شَأْنِهِ قَبُولُ ذَلِكَ، وَلأَنَّ سُقُوطَ الْعِقَابِ جَائِزٌ؛ أَمَّا عِنْدَنَا - فَبِالْعَفْوِ، وَأَمَّا عِنْدَكُمْ - فَفِي الصَّغَائِرِ: قَبْلَ التَّوْبَةِ، وَفِي الْكَبَائِرِ: بَعْدَهَا؛ وَلَوْ تَحَقَّقَ الْخَبَرُ عَنْ وُقُوعِ الْعِقَابِ - لَمَا جَازَ ذَلِكَ.

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّ إِرَادَةَ الْمُحَالِ مُمْتَنِعَةٌ ؟!»:

قُلْنَا: هَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ.

وَأَيْضًا: فَلأَنَّ الإِرَادَةَ صِفَةٌ مِنْ شَأْنِهَا تَرْجِيحُ أَحَدِ طَرَفَيِ الْجَائِزِ عَلَى الآخَرِ، وَذَلِكَ فِي الْمُحَالِ مُحَالٌ؛ وَالْعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الرَّجُلَ قَدْ يَقُولُ لِغَيْرِهِ: «إِنِّي أُرِيدُ مِنْكَ هَذَا الْفِعْلَ؛ لَكِنَّنِي لاَ آمُرُكَ بِهِ»؛ وَلَوْ كَانَ الأَمْرُ هُوَ الإِرَادَةَ - لَكَانَ قَوْلُهُ: «أُرِيدُ مِنْكَ الْفِعْلَ، وَلا آمُرُكَ بِهِ» -: جَارِيًا مَجْرَى أَنْ يُقَالَ: «أُرِيدُ مِنْكَ الْفِعْلَ، وَلا أُرِيدُهُ مِنْكَ» وَقَوْلِهِ: «آمُرُكَ بِهَذَا الْفِعْلِ، وَلا آمُرُكَ بِهِ»؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ صَرِيحُ التَّنَاقُضِ، دُونَ الأَوَّلِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الْحَكِيمَ قَدْ يَأْمُرُ عَبْدَهُ بِشَيْءٍ فِي الشَّاهِدِ، وَلاَ يُرِيدُ مِنْهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ؛ لإِظْهَارِ تَمَرُّدِهِ وَسُوءِ أَدَبِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «ذَلِكَ لَيْسَ بِأَمْرٍ، وَإِنَّمَا تَصَوَّرَ بِصُورَتِهِ !!»:

قُلْتُ: التَّجْرِبَةُ إِنَّمَا تَحْصُلُ بِالأَمْرِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ أَمْرٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ سَيَظْهَرُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِي «بَابِ النَّسْخِ»: أَنَّهُ يَجُوزُ نَسْخُ مَا وَجَبَ مِنَ الْفِعْلِ قَبْلَ مُضِيِّ مُدَّةِ الامْتِثَالِ؛ فَلَوْ كَانَ الأَمْرُ وَالنَّهْيُ عِبَارَتَيْنِ عَنِ الإِرَادَةِ وَالْكَرَاهَةِ - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى مُرِيدًا كَارِهًا لِلْفِعْلِ الْوَاحِدِ، فِي الْوَقْتِ الْوَاحِدِ، مِنَ

الْوَجْهِ الْوَاحِدِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بالاتِّفَاقِ.

الشرح: اعلم: أَنَّ المصنِّف ترك الترتيب الصحيح في إيراد هذه الأسئلة على ما تقتضيه قاعدة علم النظر؛ وذلك لأن الواجب بمقتضى ذلك العلم: أن نمنع المقدمة الأولى، ثم الثانية منهما.

والدليل المذكور مقدمتان:

الأولى: أنه ما أراد من الكافرِ المذكورِ الإيمانَ.

الثانية: أنه قد أمره به(١).

والمصنف عكس الواجب؛ فإنه منع الثانية، ثم منع الأولى.

ثم أجاب المصنِّف عن الأولى بوجهين:

[الوجه] (٢) الأول: هو: أنه(٣) قال: «[ليس](٤) الأمر بالشيء عبارةً عن الإخبار عن إرادة عقاب تاركه؛ لأنه لو كان كذلك، لتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ لأن الخبر من شأنه ذلك؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

الوجه الثاني: هو: أنه لو كان «الأمر» عبارة عن الإخبار عن إرادة عقاب تَارِكِهِ - لما جاز العَفْوُ عن العقاب أصلاً؛ لكونه يستلزم تطرق الْخُلْف إلى الخبر الصادق؛ وهو محال؛ لكن العفو على الله جائزٌ بالاتفاق:

أما عندنا: فظاهر.

وأما عندكم: فلأنكم تجوزون سقوط العقاب على الصغائر قبل التوبة، وأما عن الكبائر: فبعدها.

أما قوله: «لم قلتم: «إن إرادة المحال ممتنعة» ؟»:

قلنا: لوجهين:

أما الأول(٥): فبالاتفاق بين(٦) الأشاعرة والمعتزلة.

---

(١) في «أ، ج»: بها.

(٢) سقط في «أ، ج».

(٣) في «أ، ج»: أن.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ، ج»: أولا.

(٦) في «أ، ج»: من.

أما الثاني[١]: فلأن الإرادة صفة من شأنها ترجيحُ أَحَدِ طرفَيِ الْجَائِزَيْن على الآخر؛ وذلك يستدعى كونها إنما تتعلَّق بالجائز الممكن؛ وهو محال فى المستحيل.

الوجه الثانى: لبيان[٢] أن الطلب الذي هو مدلولُ الأمْرِ هو غَيْرُ الإرادة:

وذلك: لأن الحكيم يقول: «أريدُ منك الفعل الفلانى، ولا آمرك به»، فلو كان الطلب هو الإرادة، لزم التناقض؛ لأنه حينئذ يجرى هذا الكلام مجرى قوله: «أريده منك ولا أريده منك»؛ وذلك متناقض.

الوجه الثالث: لبيان أن الطلب الذى هو مدلول الأمر غير الإرادة:

وذلك: لأن السيد قد يأمر عبده بما لا يريده في الشاهد؛ وذلك بأن يريد السيد إظهار تمرده وعصيانه وسوء أدبه لبعض الناس، فإذا تحقَّق منه الأمر لعبده - والحالة هذه - فمن المعلوم أنه لا يريد إدخال المأمور به فى الوجود فى هذه الصورة؛ فالأمْرُ قد تحقق، وإرادة المأمور به منتفية؛ دَلَّ ذلك على أن الطلب الذى هو مدلول الأمر غير إرادة المأمور به.

الوجه الرابع - لبيان أن الطلب المدلول عليه بالأمر غير الإرادة -:

هو: أن نسخ الشىء المأمور به قبل فعله جائز، بل واقع؛ على ما سيأتى بعد ذلك - إن شاء الله تعالَى - ويلزم من ذلك أن يكون الشىء المأمور به في حالةٍ منهيًّا عنه فى تلك الحالة؛ فلو كان الطلب هو الإرادة، لكان ذلك الشىء لكونه مأمورًا به مرادًا، ولكونه منهيًّا عنه غير مراد؛ بل يكون مكروهًا؛ وذلك محال.

هذه مجموع الوجوه التى تمسَّك بها المصنِّف فى هذه المسألة.

ومن الأصحاب من تمسَّك بوجوه أخرى، فلنذكرها [٢٤٨/ب]؛ ليحصل العلم بجملة ما قيل [من] [٣] الأدلة فى هذه المسألة، ونجعلها وجها خامسا فنقول:

الوجه الخامس - من الوجوه الدالَّة على أن الطلب المدلول عليه بالأمرِ غَيْرُ الإرادة -:

وذلك: لأن الأمر لو دلَّ على الإرادة، لما جاز إضافة الأمر إلى المكره على الأمر؛ لانتفاء الإرادة عن المكره، واللازم باطل؛ فإنه يقال: «أُمِرَ مكرهًا، أو مختارًا».

---

(١) فى «أ، جـ»: ثانيا.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ، جـ».

الوجه السادس - [من الوجوه الدالَّة على] (١) أن الطلب الذى هو مدلولُ الأمر غَيْرُ الإرادة -:

وذلك: لأنه لا خلاف فى أَنَّ رَجُلاً لو حلف لغريمه فقال: «واللهِ لأقضيَنَّ دَيْنَكَ غدًا إن شاء الله تعالَى»، وكان حالاًّ، ثم لم يقضه فى غَدٍ -: فإنه لا يحنث، وإن كان الله تعالى قد أمر بإيفاء الحقوق، ولو كان الأمر(٢) هو الإرادة أو مشروطًا بها، لكان يجب أن يحنث؛ لأن الله قد شاء أن يقضيه ما أمره.

هذا الوجه ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازى(٣) [فى مصنَّفه المسمى بـ «شرح اللمع»] (٤).

واعلم: أنَّ هذه الوجوه قد أورد عليها أسئلة، ونحن نقرِّرها، ثم نجيب عنها؛ وبعد الجواب عنها: يتبيَّن ضعف هذه الوجوه التى ذكرها المصنِّف وغيره:

لا يقال: «لا نسلِّم أن الله ما أراد الإيمانَ من الكافر الذي علم أنه يموت على الكفر؛ وإنما يكون كذلك أَنْ لَوْ كان فى الكُفَّار من لا يؤمن أصلاً؛ وهذا ممتنع؛ بل الله تعالى ما خلق الخلق إلا للمعرفة، ولا ذلك إلا بالإيمان؛ فكل عبد لابد أن يُؤْمِنَ، والمحقِّق فى «علم الكلام» يَعْلَمُ مأخذ هذا الكلام(٥)؛ فإن(٦) رحمة الله سابقة(٧) على غضبه؛ وعلى هذا: ما منْ عبد إلا وأريد منه الإيمان، وأنه سَيُوجَدُ منه الإيمان، وإن امتد فى الجهل(٨)

(١) فى «أ، جـ»: لبيان.

(٢) فى «أ، جـ»: أمره.

(٣) فى «أ، جـ»: الفيروز آبادي.

(٤) ينظر: اللمع (١٢).

(٥) فى «ب»: السؤال.

(٦) فى «أ، جـ»: وإن.

(٧) فى «أ»: واسعة.

(٨) الجهلُ: ضدُّ العِلم، والعلمُ: تصوُّرُ الشيءِ بما هوَ عليه، أو تصديقٌ لذلك، والجهلُ يقابلُه. وقيل: العلمُ ضَروريٌّ فلا يحدُّ، وقيلَ: كَسْبيٌّ. والجهلُ ضربان: بسيطٌ ومركبٌ، وأقبحُهما الثاني لأنَّ صاحبَه يجهلُ ويجهلُ أنَّه يَجهلُ. وقد قسَمه بعضُهم إلى ثلاثةِ أقسام: الأولُ خُلوُّ النفس من العلم وهذا هو الأصلُ. ولذلك جعلَه بعضُ المتكلمين معنى مُقتضِيا للأفعالِ الخارجة على النظامِ، كما جعلَ العلم مَعنى مُقْتَضيا للأفعال الخارجةِ من النظامِ. والثاني اعتقادُ الشيءِ على خلافِ ما هو عليهِ. والثالثُ فعلُ الشيءِ خلافَ ما حقُّه أن يُفعلَ سواءٌ اعتقدَه صحيحا أم فاسدًا، كمن تركَ الصلاةَ. وإذا أطلقَ الجهلُ فأكثرُ ما يرادُ به الذمُّ، وقد لا يَردُ بهذا المعنى كقولهِ: ﴿يحسَبُهم=

والكفر(١) والضلال(٢) زمنًا طويلاً، وأن الله يغفر الذنوب جميعًا حتى الشرك والكفر،

=الجاهلُ أغنياءَ من التَّعفُّفِ﴾ يريدُ الجاهلَ بأحوالِهم. واستجهلتِ الريحُ الغَضا أي استخفتْه فحرَّكته، فكأنَّ الجهلَ حقُّه العلمُ كالسَّفهِ.والمَجْهلُ: الأرضُ التي لا مُثارَ بها. قال: [من الطويل]:

غدتْ مِن عليهِ بعدما تمّ ظِمؤها تَصِلُ وعن قَيضٍ بزَيْزاءَ مَجْهَلِ

والمَجهَلُ: أيضًا الأمرُ والخَصلةُ الحاملةُ للإنسان على اعتقادِ الشيءِ بخلافِ ما هوَ عليهِ. وقد يُطلقُ الجهلُ على مُجازاتِه للمقابلةِ، كقولهِ: [من الوافر]:

ألا لا يَجهلنْ أحدٌ علينا فنجهَلَ فوقَ جهلِ الجاهلينا

وفي الحديث: أنّه عليه الصلاةُ والسلام أخذَ أحدَ ابْنَيْهِ وقال: «إنكم لتُجهِّلونَ وتُجبِّنونَ وتُبخلون» يَعني عليه الصلاةُ والسلام مثلَ قول العربِ: الولدُ مَجهلةٌ مَجبنةٌ مَبخلةٌ؛ يَعنون أنه يُجبِّنُ عن حضورِ الحربِ، ويجعلُ الرجلَ بخيلاً بمالِهِ، ويجهِّلون ما كانَ يعلمُه خاطرُه بمعيشَتِهم.

وفي الحديث: «إنَّ مِن العلمِ جَهلاً» معناهُ أنَّ العالمَ يكلّفُ ما لا يَعلمُه فيجهِّلُه ذلك. وقال الجوهريُّ: هو أن يتعلَّمَ ما لا يحتاجُ إليه كالكلامِ والنجومِ وكتبِ الأوائلِ. وجهلتُه أي لم أعرفْه. وجهَّلتُه بالتشديد: نسَبتُه إليهِ. واستجهلتُه: وجدتُه جاهلاً وأجهلتُه: جعلتُه جاهلاً. واستجهلتُه: حملتُه على الجهلِ أيضًا. ومثلُه استعجلَ أى حَملَه على العَجلة. كقولِ القِطاميِّ: [من البسيط]:

فاسْتَعجلونا وكانوا من حِجابَتِنا كما تَعجَّلَ فُرّاطٌ لِوُرّادِ

ومنه: استجهلتِ الريحُ القَصبةَ، كأنها حَملتْها على الجهل، وهو الحركة. ينظر: عمدة الحفاظ (٤٠٧/١:٤٠٩).

(١) الكفرُ أصلُه التّغطيةُ والسَّتر. وسُمي الكافرُ الشرعي كافرًا لأنه ستَرَ الحقَّ وغطّى عليهِ. وسُمي الليلُ كافرا لسَترهِ الأشياءَ بظلامِه. وأنشدَ ثعلبة: [من الكامل]:

فتذكّرا ثِقلاً رَثيدًا بعدَما ألقتْ ذُكاءُ يمينَها في كافرِ

ذكاءُ هيَ الشمسُ والكافرُ الليلُ، وهذا من أحسنِ الاستعاراتِ حيثُ استعارَ للشمس يمينا، وأخبرنا عنها بأنها ألقتْها في الليلِ يعني بذلك غيبوبَتَها. ومنه: كفَرَ الغمامُ النجمَ، أى سَترَه، وأنشدَ: [من الكامل]:

في ليلةٍ كفرَ النجومَ غمامُها

وسُمي الزارعُ كافرا لسترهِ البذرَ بالترابِ. ومنه في أحدِ القولين قولُه تعالى: ﴿أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَباتُهُ﴾ أى الزُّراع. والثاني أنَّهم الكفارُ شرعا وكفَرَ النعمةَ: سَترَها بعدم أداء شُكرها لأنه إذا شكرَها نوَّه بذكرِها فأظهرهَا، وإذا كتَمها ولم يشكرْها فقد ستَرَها وغطَّاها. وغلبَ الكفرُ في تغطية الحق والدين، والكفرانُ في تغطية النعمةِ وجُحودِها.

والكُفورُ مصدرٌ للكُفر مستعمل في جحودِ الوحدانيةِ وجحودِ النِّعمةِ معا. والكفور: المبالغُ في الكُفر قال تعالى: ﴿ إنَّ الإنسانَ لَظَلومٌ كَفَّارٌ﴾. ينظر: عمدة الحفاظ (٤٧٤/٣-٤٧٥).

(٢) والضَّلالُ في الأصل: إمّا العدولُ عن الطريقِ المستقيم وإمّا الغَيبوبةُ والضَّياعُ، والأولُ يقابلُه الهداية، والثاني يقابلُه الوجدانُ. والضلالُ يقالُ لكلِّ عدولٍ عن المنهجِ عَمدا كان أو سَهوا،=

وذلك بأن يزيلهما ويهديهم إلى الإيمان والتوحيد.

هذا المنع وسنده لصاحب «التلخيص».

وقال موردًا على الوجه الثاني:

ثبت: أن الأمر كذلك في خلق الدواعي؛ ولكن الله تعالى لا يريد من الكافر الإيمان حالما يَخْلُقُ فيه داعية الكفرمعًا بل صار ما يحدث فيه داعية الإيمان، والأمرُ بالإيمان إحداثٌ لداعية الإيمان.

ثم نقول: التمسُّك بهذين الوجهين إنما يتمشَّى على رأى المعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح العقليَّيْن.

وأما على رأى من لم يقل بذلك: فلا يستقيمُ ذلك؛ لأنه يقول: بجواز إرادة الضدَّيْن والنقيضَيْن.

وأيضًا: كيف يتمسك بالاتفاق؛ والمسائل العلمية والكلامية لا يحتج فيها باتفاق جماعة.

سلَّمنا أنه ما أراد الإيمان؛ ولكن لاَ نسلِّم أنه أَمَرَ به الكافرَ الذى عَلِمَ أنه لا يؤمن؛ بل حقيقةُ الأمرِ وجوبٌ فِي حَقِّ من يؤمن إذا أمر به وأنذر به، وأما الذى علم منه: أنه لا يؤمنُ، فلم يوجَدْ في حقه الأَمْرُ بحقيقته وإن وجد بصيغته، ولفظ التبليغ والإنذار؛ ليصير حجة؛ فيعاقب على الترك.

وقال غيره: الإجماعُ علَى كون الكافر مأمورًا بالإيمان إجماعٌ في التسمية لا فى المعنَى؛ وذلك لأن الكافر عند المعتزلة مأمورٌ، بمعنى: أن الله تعالى خلق أصواتًا مقتضية لإيقاع إيمانه.

وعندنا: معناه: أنه قام بذاته طَلَبٌ ليس بأصوات مقتضٍ لإيمانه؛ فلا اتفاق في المعنى بل فى اللفظ [٢٤٩/أ].

ثم نقول على الوجه الثاني: قوله: «صدور الكفر من العبد يتوقَّف على داعية مخلوقة لله تعالَى؛ دفعًا للتسلسل»:

قلنا: لا نسلِّم لزوم التسلسل علَى تقدير عدمِ الاختصاص بالله؛ لجواز أن يَكُونَ

=يَسيرا كان أو كثيرا. قال بعضُهم: لأنَّ الطريقَ المستقيمَ الذى هو المرتضَى صعبُ السلوكِ أو ممتنعٌ إلا على مَن عَصَمَ اللهُ تعالى. ومن ثَمَّ قالَ عليه الصلاةُ والسلام: «استَقيموا ولَن تُحصُوا». ينظر: عمدة الحفاظ (٤٤٢/٢).

البَعْضُ من ا لله والبَعْضُ من العبد؛ نحو خلق ا لله تعالى اللسان للذوق، فإذا ذاق اللسان الطعام حصل منه عَزْمٌ على تناوله، والعزم والعلوم عند المعتزلة لا بقُدْرة ا لله تعالى، وهذا المجموعُ هو الداعيَةُ، وهو مركَّب منه؛ فاندفع التسلسل والترجيح من غير مرجِّح.

قوله: «لو كان الأَمْرُ علَى ما ذكرتم، لاحتمل التصديق والتكذيب»:

قلنا: لا نسلِّم هذا؛ لأن اللفظ الدالَّ علَى معنى الخبر قد يكون لكونه خبرًا؛ نحو قوله: «زيد فى الدار»؛ فيدخله التصديق والتكذيب، وقد يكون دلالته على الخبرية التزامًا لا مطابقة؛ نحو: «الاستفهام»؛ فإنه ليس خبرًا بالمطابقة؛ فلا يدخله التصديق والتكذيب، وإن كان دالاًّ بالتزام على أن المستَفْهِمَ جَاهلٌ لما يستفهمه.

والجواب عن هذه الأسئلة:

أما الأول: فإنه مبنى[1] على قاعدة التناسخ، وفى كلامه إشارة إلى ذلك، وقد علمنا ذلك مِنْ مذهبه، وأنه كان يعتقد أنه لابدَّ للأنفس في أطوار الانتقالات إلَى الأبدان وأدوارها، إلى أن تتطهَّر وأن يحصل لها الإيمان والمعرفة، حتى أنفس الكفار والمشركين على ما صرَّح به ههنا، وفى كتاب المصنِّف فى التناسخ.

وجوابه[2]: بإبطال قاعدة التناسخ «فى عِلْمِ الكلام».

أما قوله: «إن ا لله إنما يريد الإيمانَ مِنَ الكافر لا حالما يخلق فيه داعية الكفر، بل حالما يَخْلُقُ فيه داعية الإيمان، والأمر بالإيمان إحداث لداعية الإيمان» - فهو كلام مختلٌّ جدًّا.

وبيانه: أنه سلَّم أَنَّ الكفر والإيمان إنما هى الدواعى المخلوقة لله تعالى، وأن الكافر حال كفره مأمورٌ بالإيمان على ما يستدل عليه؛ فيلزم من هذا أن يكون الكافر مأمورًا بالإيمان حال وجود داعية الكفر؛ فيسقط السؤال بالكلية.

وأما قوله: «الأمر بالإيمان إحداث لداعية الإيمان»:

قلنا: فى حق مَنْ صدَّقَ أنه أمر ا لله، وأما فى حق من كذَّب، فلا نسلِّم.

وأما قوله: «التمسُّك بهذين الوجهين إنما يتمُّ علَى رأي المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، وأما من لا يقول بهما: فإنه يجوِّز إرادة الضدين والنقيضين»:

قلنا: هذا الكلام يدلُّ على الجهل بالمذهب؛ فإن أحدًا لم يذهب إلى تجويز إرادة الضدين والنقيضين؛ وإنما الخلاف في طلب الضدين والنقيضين.

---

(١) فى «حـ»: فقد علم أنه بناء، وفى «أ»:أنه بنى.

(٢) فى «أ، حـ»: فإذن وجوابه.

فإن من قال: إن التكليف بالمحال جائز، جوز ذلـك، ومـن منـع التكليـف بالمحـال، لم يجوِّز (١) ذلك.

أمـا قولـه: «كيـف يستقيم التمسُّـك فى المسـائل العلمية [و] الكلامية بالاحتجـاج بالإجماع»:

قلنا: ذلك جائز إذا كان المقصود إلزام الخصم، والإجمـاع لا يقتصـر علـى المقدِّمـات المسلَّمة، والمقدمات المسلمة يحتج بها؛ طلبًا للاختصار.

أما قوله: «إنه يؤمر بالإيمان مَنْ عَلِمَ منه أنه يؤمن، وأما مـن عَلِـمَ منـه أنـه لا يؤمـن، فلم توجَدْ حقيقة الأمر فى حقه أنه لا يؤمن - وإن [٢٤٩/ب] وجدت بصيغته»:

قلنا: كل عاقل بالغ فهو مـأمورٌ بالإيمـان؛ وذلـك لإجمـاع الأمـة قاطبـة علـى ذلـك، وعلى أن المراد من تلك الأوامر حقائقُهَا لا مجازاتها(٢)، ولو فتـح هـذا البـاب لمـا قـامت الحجة على أحد بالأمر بالإيمان؛ وهذا فاسد.

أما قوله: «الإجماع فى التسمية لا فى المعنى»:

وذلـك لأن الأشـاعرة والمعتزلـة اتفقـوا علـى أَنَّ الأمـر الحـادث: بمعنـى الحـروف والأصوات، وإن اختلفوا فى الأمر النفسانى:

فالأشعرى: قائل بالأمر اللساني والنفسانى، والمعتزلىُّ: قائل باللسانى فقط، والاتفـاق بينهما هو مقتض، فقد وقع الاتفاق على الأمر اللساني المقتضى، ولا ندعى الإجمـاع إلا فى هذا القَدْر، ولاَ يضُرُّنا بعد ثبوت هذا: الخلافُ فى الأمر النفسانى.

وأما منع لزوم التسلسل: فهو مندفع؛ لما قررنا من توقف الفِعْلِ على الداعى، وكـون الدواعى بأسرها من الله تعالى.

وإذا فهمت الأبحاث المذكورة علـى الوَجْـهِ الـذى حَرَّرنـاه: علمـت لـزوم التسلسـل قطعًا، وأنـه لا سـبيل إلى اندفاعـه، واندفـاع الـترجيح مـن غـير مرجِّـح، ولا يـورد هـذا السؤال إلا ممن لا يفهم الدليل على الوجه الذى حرَّرناه.

أمـا قولـه: «لا نسـلِّم أنَّ الأمـر لـو كـان عبـارة عـن الخـبر، لاحتمـل التصديـق والتكذيب»:

---

(١) فى «أ، جـ»: جائز لم يجوز.

(٢) فى «أ»: حجاراتها.

قلنا: المدعى: أن الأمر لو كان عبارةً عن الخبر مطابقةً، لاحتمل التصديق والتكذيب؛ فالملازمة ضرورية؛ والسؤال مندفع.

وأما أن الأمر عبارة عن الخبر التزامًا: فذلك شيء لم يذكره الخصم، ولا نحن تَصَدَّيْنَا لنفيه.

أما الوجه الثاني من الوجهَيْن الدالَّيْن على أن الأمر ليس عبارة عن الخبر -: فضعيف.

وذلك لأنه يقال: إنه خبر عن عقاب المخالف بشَرْطِ عدم التوبة في الكبائر، وعدم العفو في الصغائر؛ فلا يلزم الْخُلْفُ في تلك الصور؛ لانتفاء الخبر في تلك الصور؛ لانتفاء شرطه؛ ولأن إرادة العقاب للمخالف ليست إرادة مستلزمة للعقاب عندهم.

فقد تبيَّن أن هذه الأسئلة بأسرها مندفعة عن المصنِّف.

واعلم: أَنَّ الوجوه المذكورة للدَّلاَلَة على أن الطلبَ المدلولَ عليه بالأمر غَيْرُ إرادة المأمور به - ضعيفة؛ وبيان ضعفها:

أما الوَجْه الأَوَّل - [و] هو: «أن الإيمان من الكافر الذي عَلِمَ موته على الكفر محالٌ مع كونه مأمورًا به؛ فيلزم وجود الطلب بدون الإرادة» -: منقوض بالطلب؛ فإن إيمانَ هذا الشخص محال مع أنه مطلوبٌ، وطلب المحال محال؛ فوجب ألاَّ يكون إيمانُ هذا الشخص مطلوبًا؛ وهو باطل.

فإن منعت المقدمة القائلة: «طلب المحال محال»، ادعينا البديهة، ومنعنا المقدمة القائلة: «إن إرادة المحال محال».

وللخصم أن يقول: إن كان إيمانه مستحيلاً، وجب ألا يكون مطلوبًا؛ فإن البديهة حاكمة باستحالة طلب المحال؛ ولأن الطلب يستدعى مطلوبا بالبديهة حكما[1]؛ واللازم باطل.

[وأما] [2] الوجه الثاني: [فهو] [3] ضعيف أيضا؛ لأنه منقوض بالطلب[4]؛ وذلك لأن خالق داعي الكفر طالبٌ منه الكُفْرَ بالضرورة؛ فلا يكون الأمر بالإيمان طلبا

---

(١) في «أ»: ممكنا.

(٢) سقط في «أ، ح».

(٣) سقط في «أ، ح».

(٤) في «أ»: الطلب.

للإيمان؛ وإلا لزم طلب الإيمان والكفر من الشخص الواحد، فى حالة [٢٥٠/أ] واحدة، طلبًا نفسانيًّا؛ [و] هو محال أيضًا بالبديهة.

[وأما] إلزام التكليف بالمحال(١)، فسنبيِّن فساده؛ ونجيب عن الأوجه الدالَّة على ذلك.

وأما الوجه الثالث(٢)، فضعيف أيضا، وبيان ضعفه من وجهين:

أحدهما: أن قوله: «أريد منك الفعل الفلانى» - هو مقتضٍ بنفسه إثباتَ إرادة الفعل، وبتوسُّطها يقتضي البعث على الفعل، ولا كذلك الأمر؛ فإنه يقتضي البعث على الفعل بنفسه؛ فاندفع التناقض. نص على ذلك صاحب «المعتمد» (٣) [فى كتابه].

الوجه الثاني: أن قوله: «لا آمُرُكَ» سلب للأمر اللسانى، و«أريد» إثبات للإرادة القائمة بالنفس؛ ولا تناقض.

وإن ردَّهما إلى ما يتحدان فيه، فيمتنع صدقهما؛ ولا جواب له.

واعلم: أن مذهب البلخى من المعتزلة: أن معنى كونه تعالى مريدًا لأفعال غيره: أنه أَمَرَ بها، فيتوجَّه المنع على مذهبه [فى] (٤) الدليل الأول على مقدمته القائلة (٥): «إنَّ الله لم يرد الإيمان من الكافر الذى عَلِمَ أنه يموت على الكفر»؛ وذلك لأن إرادة فعل الغير عنده عبارة عن الأمر به، والأَمْرُ حاصلٌ؛ فلابد من إبطال مذهبه فى تفسير الإرادة، ولابد من إبطال مذهب أبى الْحُسَيْن فى تفسير معنى كونه مريدا لفعل غيره: «أنه دعاه الداعى إلى الحث عليه».

وما لم ندلِّل على فساد هَذيْن المذهَبيْن، أو نسلِّم فسادهما - لا يتم الدليل أصلاً؛ لأن المنع متوجِّه، ولا جواب له إلا ببيان فسادهما(٦)، أو نسلمه ههنا.

والحاصل: أن «مسألة الإرادة» أصلُ هذه المسألة، فما تقرَّر من المذاهب المنقولة فيها، تتفرَّع عليه هذه المسألة.

واعلم: أنه لأبُدَّ من إبطال مذهب جهم بن صفوان فِى الحوادث؛ حتى يتمَّ الدليلُ.

---

(١) سقط فى «جـ».
(٢) فى «أ، جـ»: الثاني.
(٣) ينظر: المعتمد (١/٤٩).
(٤) سقط فى «أ، جـ».
(٥) سقط فى «أ».
(٦) سقط فى «أ».

أمـا قولـه: «إن السـيد قـد[١] يـأمر عبـده فى الشَّـاهد بمـا لا يريـده؛ إظهـارًا لتمـرُّده وعصيانه» - فاعلم: أن هذا ضعيفٌ أيضًا؛ وهو عمدة الأصحاب.

وذلك لأنَّا نمنع كون السيِّد يأمر عبده بما لا يريده، غاية ما في الباب: أن صيغة الأَمْـرِ تُوجَدُ منه، وأمَّا الأمر حقيقة، فلا؛ وهذا لأنـه كمـا لا يُرِيـدُ إظهـارَ كذبـه؛ فكذلـك لا يطلب إظهار كذبه ولا المستلزمَ لإظهار كذبه.

وقوله[٢]: «إن التجربة لا تحصل إلا بالأمر[٣]»:

قلنا: ممنوع؛ بل مقصوده يحصل بما يَدُلُّ على ذلك، وهى الصيغة الدالَّة على الطلـب، وأما أَنْ تكون حقيقةُ الطلب قائمةً، فلا نسلِّم ذلك؛ ويدلُّ علَى عدمه عَيْنُ ما يدلُّ علـى عدم الإرادة.

وتهويلُ إمام الحرمين: بأن مَنْ أَنْكَرَ ذلك، فهو مباهتٌ مكابرٌ -: كلام فـارغ، ليـس إلا محض التهويل؛ دُونَ ما يوثق به فى التعويل.

ولَمَّا ذكر الغزالى هذا الدليل فى «المستصفى»[٤] قال: «هـذا منتهـى كلامهـم، [وتحتـه غور] لو كشفناه، لم تحتمل الأصول[٥] التفصى عن عهدة ما يلزم [منـه، ولـتزلزلت] بـه قواعـد لا يمكـن تداركهـا إلا بتفهيمهـا علـى وجـه يخـالف مـا سبق إلى أوهــام أكـثر المتكلمين».

والذى يتخرَّج من كلامه ههنا: أنه يعتقد ضعف هذا الدليل، وإنما لم يبيِّن ضعفه؛ لمـا أشار إليه [٢٥٠/ب].

وأما الوجه الرابع: فتقريره محالٌ علَى بيان هذه المسـألة فى «كتـاب النسخ»، وسـيأتى الكلام فيه مفصَّلاً تقريرًا وتفريعًا.

فقد ذكر صاحب «التلخيـص» فى هـذا الموضـع مُنُوعًـا عجيبـةً، فلنذكرهـا مـع بيـان فسادها:

---

(١) سقط في «أ».
(٢) فى «أ، جـ»: قولهم.
(٣) فى «أ»: يأمر.
(٤) ينظر: المستصفى (٤١٦/١).
(٥) المثبت من «جـ»: المستصفى.

قال: «لا نسلِّم جواز النسخ قبل الامتثال.

سلَّمناه؛ ولكن لا نسلِّم وجود الأمر هناك بحقيقته؛ بل بصورته ومجازه.

ثم نقولُ: لا نسلِّم الأمر والنهى عليه فى حالة واحدة».

هذا ما قاله، وهو فاسد.

أما أولاً: فَلأَنَّ المصنِّف ما أقام الدليل على المدعَى - هنا - حتى نتكلَّم عليه؛ بل قال: «سيظهر فى باب النسخ»؛ فلا يحسن(١) المنع ههنا أصلاً؛ لأنه منع لما لم يقصد لإثباته ههنا.

وأما ثانيًا: فلأن المنع الأول والثانى سيأتى جوابه هناك.

وأما الثالث: فباطل باتفاق:

أما عندنا: فظاهر؛ لأنه أمر بالذبح وقد فعل، ولكنه التزم أوامر بمقدِّمات الذبح، وقد فعلها أيضًا.

وأما الوجه الخامس: فضعيف أيضًا؛ [وذلك] لأنا لا نسلِّم انتفاء اللازم.

أما قوله: «أو مكرها»:

قلنا: ذلك مجازٌ، وأما أنه يصدق حقيقة، فلا نسلم، والتمسُّك بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة لا يجدى نفعًا ههنا؛ لأن هذه المسألة علميَّةٌ، والأصل المقتضى لإرادة الحقيقة لا يفيد إلا الظن الضعيف.

وأما الوجه السادس: فضعيف أيضًا؛ وذلك لأنا نقول: لا نسلِّم أنَّ قضاء الدين يتعلق على المشيئة التي هى مدلول الأمر حتى يحنث لتحقيق الأمر؛ بل هو معلَّق على المشيئة القائمة بذات الله تعالى التى لم يدل عليها الأمر، فإن صرَّح بتعليقه على تلك المشيئة منعنا حكم المسألة.

واعلم: أنَّ مَنْ عَارَضَ فِي حكم المسألة، وقال: ما ذكرتم من الدليل الدالِّ على وجود الطلب النفساني المغاير للإرادة - مُعَارَضٌ بأن الطلب الذي يدَّعيه هو المدلولُ عليه بالأمر خاصَّة، وما يدلُّ عليه الخبر [مخالف] (٢) لماهية الطلب بالحقيقة؛ كما قرَّره:

---

(١) فى «أ»: لدلولها فلا يحسن.

(٢) سقط فى «أ».

من أن كل واحد يدرك تفرقةً ضروريةً بين الخبر وبين الأمر والنهى ومدلوليهما، فمدلول الأمر والنهى كما هو قائمٌ بذات الله تعالَى، فكذلك مدلول [الخبر] [1] والأمر والنهى؛ فيلزم قيام صفتين مختلفتين بذات الله تعالَى؛ وهو باطل؛ لأن مَنْ أثبت الكلام النفسانيَّ، أثبتَهُ صفةً واحدة.

والجواب: أنها صفةٌ واحدةٌ، والاختلاف فى التعلُّق.

هذا جواب أصحابنا؛ وفيه نظر.

والحقُّ: أن هذه المسألة مشكلة، وإثباتُهَا بناء على إثبات كلام النفس صعبٌ فى الشاهد، وفى الغائب أصعب، وبناء الشاهد على الغائب ضعيفٌ، ولا يحتملُ أصول الفقه تحقيق ذلك؛ فإنه خروج من الفن[2] إلى فن آخر.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى -: وَاحْتَجَّ الْخَصْمُ بِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ صيغَةَ «افْعَل» - مَوْضُوعَةٌ لِطَلَبِ الْفِعْلِ.

وَهَذَا الطَّلَبُ: إمَّا الإرَادَةُ، أَوْ غَيْرُهَا؛ وَالثَّانِى بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الطَّلَبَ الَّذِى يُغَايِرُ الإرَادَةَ: لَوْ صَحَّ الْقَوْلُ بِهِ - لَكَانَ أَمْرًا خَفِيا لا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ إلاَّ الأَذْكِيَاءُ؛ لَكِنَّ الْعُقَلاءَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ وَضَعُوا هَذِهِ اللَّفْظَةَ لِلطَّلَبِ الَّذِى يُدْرِكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ، وَمَا ذَاكَ إلاَّ الإِرَادَةُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ مَوْضُوعَةٌ لِلإِرَادَةِ.

الثَّانِى: أَنَّ إرَادَةَ الْمَأْمُورِ بِهِ، لَوْ لَمْ تَكُنْ مُعْتَبَرَةً فِى الأَمْرِ - لَصَحَّ الأَمْرُ بِالْمَاضِى، وَالوَاجِبِ، وَالْمُمْتَنِعِ؛ قِيَاسًا عَلَى الْخَبَرِ؛ فَإِنَّ إرَادَةَ الْمُخْبَرِ عَنْهُ: لَمَّا لَمْ تَكُنْ مُعْتَبَرَةً فِى الْخَبَرِ - صَحَّ تَعَلُّقُ الْخَبَرِ بِكُلِّ هَذِهِ الأَشْيَاءِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ الطَّلَبَ النَّفْسَانِيَّ الَّذِى يُغَايِرُ الإِرَادَةَ - غَيْرُ مَعْلُومٍ لِلْعُقَلاءِ؛ فَإِنَّهُمْ قَدْ يَأْمُرُونَ بِالشَّىْءِ، وَلا يُرِيدُونَهُ؛ كَالسَّيِّدِ الَّذِي يَأْمُرُ عَبْدَهُ بِشَىْءٍ وَلا يُرِيدُهُ؛ لِيُمَهِّدَ عُذْرَهُ عِنْدَ السُّلْطَانِ.

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّهُ لابُدَّ مِنَ «الْجَامِعِ»؛ وَعَلَى أَنَّ الْقَائِلَ بِتَكْلِيفِ مَا لا يُطَاقُ - يُجَوِّزُهُ، وَاللّهُ أَعْلَمُ.

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) فى «جـ»: العزال.

الشرح: اعلم - وفقك الله [٢٥٢/أ] - أن الخصم تمسَّك بوجهين:

الأول: أن صيغة «افْعَلْ» موضوعة للطلب والاستدعاء بالاتفاق، فإما[1] أن يكون الطَّلَبُ هو الإرادة المشهورة المعلومة لكلِّ أحد، أو الطَّلَب المغاير للإرادة؛ والحصر ضروريٌّ؛ والثاني باطل؛ لأن الطلب المغاير للإرادة أمر خفيٌّ لو ثبت لا يعرفه إلا العلماءُ الأذكياءُ مِنَ الناس؛ فلا يوضع له اللفظ؛ لما بيَّنَّا: أن وضع اللفظِ المشهورِ بإزاء المعنى الخفيِّ لا يجوز؛ فتعيَّن الأول؛ وهو المطلوب.

الثاني: أن إرادة المأمور به معتبرةٌ في الأمر، والمعنيُّ به: أن الأمر لا يكون أمرًا إلا إذا كان المأمورُ به مرادًا.

والدليل عليه: هو[2]: أنه لو لم يَكُنْ كذلك، لجاز الأمر بالماضي والواجب والممتنع؛ فيصح حينئذ أن يقال: «افعل أمس، أو افْعَلْ ما يستحيلُ مِنْكَ ألا تفعله، أو افعل ما يستحيل منك فعله»؛ قياسًا على الخبر.

وهذا لأنه لما لم تكن إرادة المخبر عنه شرطًا في الخبر - جاز الخبر عن الماضي، والواجب، والممتنع؛ فيجوز أن يقال: «قام زيد أَمْسِ»، ويجوز أن يقال: «الجمع بين النقيضين ممتنع»، و«الاتصاف بأحد النقيضين واجبٌ» فقد صحَّت الملازمة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

أجاب المصنِّف عن الأول: بمنع كون الطلب المغاير للإرادة أمرًا خفيًّا، بل هو بديهيُّ التصُّور، وقد تقدَّم شرح هذا الكلام بما فيه مقنع.

وأجاب عن الثاني: بأنا لا نسلِّم وجود المانع بين المعلِّق والمعلَّق عليه.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم انتفاء اللازم؛ فإن القائل بتكليف ما لا يطاق يجوِّز الأمر بالواجب والممتنع والماضي، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّ هَـذَا الطَّلَبَ: مَعْنًى يَقْتَضِي تَرْجِيحَ جَانِبِ الْفِعْلِ عَلَى جَانِبِ التَّرْكِ، أَوْ جَانِبِ التَّرْكِ عَلَى جَانِبِ الْفِعْلِ.

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَالتَّرْجِيحُ قَدْ يَكُونُ مَانِعًا مِنَ الطَّرَفِ الآخَرِ؛ كَمَا فِي «الْوُجُوبِ» وَ«الْحَظْرِ»، وَقَدْ لاَ يَكُونُ؛ كَمَا فِي «النَّدْبِ» وَ «الْكَرَاهَةِ».

---

(١) في «أ»: وأما.

(٢) في «أ»: لو.

وَالتَّفَاوُتُ بَيْنَ أَصْلِ التَّرْجِيحِ، وَبَيْنَ التَّرْجِيحِ الْمَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ - تَفَاوُتٌ بِالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ.

وَأَيْضًا: فَهُنَا لَفْظٌ دَالٌّ عَلَى أَصْلِ التَّرْجِيحِ، وَلَفْظٌ دَالٌّ عَلَى التَّرْجِيحِ الْمَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ؛ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَالْمُعْتَبَرُ: إِمَّا اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ؛ كَيْفَ كَانَ اللَّفْظُ - وَإِمَّا اللَّفْظَةُ الْعَرَبِيَّةُ.

فَهَهُنَا أَقْسَامٌ سِتَّةٌ:

أَحَدُهَا: أَصْلُ التَّرْجِيحِ، وَثَانِيهَا: التَّرْجِيحُ الْمَانِعُ مِنَ النَّقِيضِ، وَثَالِثُهَا وَرَابِعُهَا: مُطْلَقُ اللَّفظ الدَّالِّ عَلَى الأَوَّلِ أَوِ الثَّانِى، وَخَامِسُهَا وَسَادِسُهَا: اللَّفْظَةُ الْعَرَبِيَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى الأَوَّلِ أَوِ الثَّانِى.

ثُمَّ أَنْتَ بِالْخِيَارِ فِى إِطْلاَق لَفظِ الأَمْرِ عَلَى أَيِّهَا شِئْتَ، أَوْ عَلَيْهَا بِأَسْرِهَا، أَوْ عَلَى طَائِفَةٍ منها؛ بِحَسَبِ الاِشْتِرَاكِ؛ فَهَذَا حَظُّ الْبَحْثِ الْعَقْلِيِّ.

وَأَمَّا البَحْثُ اللُّغَوِىُّ - فَهُوَ أَنْ نَقُولَ:

جَعْلُ «الأَمْرِ» اسْمًا لِلصِّيغَةِ الدَّالَّةِ عَلَى التَّرْجِيحِ - أَوْلَى مِنْ جَعْلِهِ اسْمًا لِنَفْسِ التَّرْجِيحِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْه وُجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَة قَالُوا: الأَمْرُ مِنَ الضَّرْبِ: «اضْرِب»، وَمِنَ النَّصْرِ: «انْصُرْ»؛ جَعَلُوا نَفْسَ الصِّيغَةِ أَمْرًا.

وَثَانِيهَا: لَوْ قَالَ: «إِنْ أَمَرْتُ فُلاَنًا، فَعَبْدِى حُرٌّ»، ثُمَّ أَشَارَ بِمَا يُفْهَمُ مِنْهُ مَدْلُولُ هَذِهِ الصِّيغَةِ - فَإِنَّهُ لاَ يَعْتِقُ؛ وَلَوْ كَانَ حَقِيقَةُ الأَمْرِ مَا ذَكَرْتُم - لَزِمَ الْعِتْقُ،، وَلا يُعَارِضُ هَذَا الْحُكْمُ بِمَا إِذَا خرِسَ وَأَشَارَ - يَعْتِقُ؛ لأَنَّا نَمْنَعُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ.

وَثَالِثُهَا: أَنا لَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِى الصِّيغَةِ - كَانَ مَجَازًا فِى الْمَدْلول؛ تَسْمِيَةً لِلْمَدْلُول باسْمِ الدَّلِيلِ؛ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الْمَدْلُول - كَانَ مَجَازًا فِى الدَّلِيل؛ تَسْمِيةً لِلدَّلِيلِ باسْمِ الْمَدْلُول؛ وَالأَوَّلُ أَوْلَى؛ لأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الدَّلِيلِ فَهْمُ الْمَدْلُولِ، ولاَ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الْمَدْلُولِ فَهمُ الدَّلِيلِ، بَلْ فَهْمُ دَلِيلٍ مُعَيَّنٍ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الإِنْسَانَ الَّذِى قَامَ بِقَلْبِهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى، وَلَمْ يَنْطِقْ بِشَيْءٍ - لاَ يُقَالُ: «إِنَّهُ

أَمَرَ بِشَيْءٍ» أَلْبَتَّةَ.

وَإِذَا قِيلَ: «أَمَرَ فُلانٌ بِكَذَا» - تَبَادَرَ الذِّهْنُ إِلَى اللَّفْظ دُونَ مَا فِي الْقَلْبِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَفْظَ «الأَمْرِ»: اسْمٌ لِلصِّيغَةِ، لاَ لِلْمَدْلُول:

احْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالآيَةِ، وَالأَثَرِ، وَالشِّعْرِ، وَالْمَعْقُول:

أَمَّا الآيَةُ: فَقَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾** [الْمُنَافِقُونَ: ١]:

اللَّهُ تَعَالَى كَذَّبَهُمْ فِي شَهَادَتِهِم، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُمْ كَانُوا صَادِقِينَ فِي النُّطْقِ اللِّسَانِيِّ؛ فَلابُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ كَلامٍ فِي النَّفْسِ؛ لِيَكُونَ الْكَذِبُ عَائِدًا إِلَيْهِ.

وَأَمَّا الأَثَرُ: فَقَوْلُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلامًا، فَسَبَقَنِي إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ».

وَأَمَّا الشِّعْرُ: فَقَوْلُ الأَخْطَلِ: [من الْكَامِلِ]

إِنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا   جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلا

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ: فَهُوَ: أَنَّ هَذه الأَلْفَاظَ مُعَرِّفَاتٌ، فَلَوْ سُمِّيَتْ كَلامًا - لَكَانَتْ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ؛ لِكَوْنِهَا مُعَرِّفَات لِلْمَعْنَى النَّفْسَانِيِّ؛ فَكَانَ يَجِبُ تَسْمِيَةُ الْكِتَابَةِ وَالإِشَارَةِ كَلامًا؛ وَإِنَّهُ بَاطِلٌ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الشَّهَادَةَ هِيَ الإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ مَعَ الْعِلْمِ بِهِ؛ فَلَمَّا لَمْ يَكُونُوا عَالِمِينَ بِهِ - فَلاَ جَرَمَ كَذَّبَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ادِّعَائِهِمْ كَوْنَهُمْ شَاهِدِينَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ: «زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلامًا» أَيْ: خَمَّرْتُهُ؛ كَمَا يُقَالُ: قَدَّرْتُ فِي نَفْسِي دَارًا وَبِنَاءً.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ كَوْنَ الشِّعْرِ عَرَبِيًّا مَحْضًا؛ وَلَوْ سَلَّمْنَاهُ، فَمَعْنَاهُ: أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْكَلامِ مَا حَصَلَ فِي الْقَلْبِ. وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّهُ قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ؛ فَلاَ يُقْبَلُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الطلب النفساني معنى يقتضي ترجيحَ الفعل

على الترك، إن تعلّق بوجود الشيء، أو ترجيح الترك على الفعلِ، إن تعلّق بعدم الشيء؛ وذلك بالنسبة إلى الطالب.

وهذه المقدِّمة ضرورية، وهي: اقتضاء الطلب للترجيح.

وليعلم: أن الآمر: إن كان هو الله تعالى، فليس فعل المأمور به مطلوبًا له، بمعنى: أنه أَمَرَ لهذا الغرض، ولا أَنَّ حصولَ هذا أولى له مِنْ لا حصولِه له، ويتقرَّر ذلك فى «علم الكلام»، وهو: أن الله تعالى لا يفعلُ شيئًا لغرضٍ؛ هذه قاعدة الأشاعرة.

وأما المعتزلةُ: فإنهم يقولون: إنما يفعلُ لغرضٍ ومصلحةٍ؛ فليتسلم هذا القدرَ - ههنا - الأصوليُّ من المتكلِّم.

وأما إن كان الآمر غَيْرَ الله تعالَى: كان أمره لمصلحةٍ وغرضٍ، فلتفهم معنى مَطْلُوبِيَّة[1] الفعل على المذهبين[2].

وإذا تقرَّر هذا، فنقول:

قد تنتهى مطلوبيَّةُ الشيء إلى حَدٍّ يمنع من نقيضه، وقد لا تنتهى إلى ذلك الحدِّ:

والأول: يقتضي رجحان وجود الشيء مع المنع من الترك، أو رجحانَ عَدَم الشيء مع المنع من الفعل.

---

(١) في «أ»: مطلوبة.

(٢) أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض والعلل الغائية، وإليه ذهبت الأشاعرة، قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تعليلها بالأغراض، وقال أكثر الفقهاء: لا يجب التعليل بالغرض، لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا. احتجت الأشاعرة. أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل الشيء، والمستكمل بغيره ناقص، لا يقال: غرضه تعالى من أفعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى، لأنا نقول إن كان تحصيل مصالح العباد أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه - لزم الاستكمال، وإن لم يكن أولى، بل مساويا أو مرجوحا - لا يصلح أن يكون غرضا بالضرورة.

احتجت المعتزلة بأن الفعل الخالى عن الغرض عبث، والعبث قبيح بالضرورة، فيجب تنزيهه تعالى عنه.

قال شارح المواقف: قد يقال فى الجواب عن المعتزلة إن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته، لكن تلك الحكم والمصالح ليست أسبابًا باعثة على أقدامه، وعللا مقتضية لفاعليته، بل هى غايات ومنافع لأفعاله، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله بالأغراض، فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية. ينظر نشر الطوالع ٢٨٤ - ٢٨٦.

والأول: هو الإيجابُ، والثاني: هو التحريم.

وأما الثاني - وهو: الذى لا ينتهى إلى المنع من التَّرْكِ -: فإما أن يتعلّق بوجود [٢٥١/ب] الشيء، وهو النّدْبُ، أو يتعلّق بعدم الشيء، وهو الكراهة.

فإذن: قد تحصّلنا على أصل الترجيح، وعلى ترجيح مانع من النقيض.

والمراد بالمنع من النقيض: المنعُ من الترك، إنْ تعلّق الطلب بالوجود، أو المنع [من الفعل](١)، إنْ تعلّق الطلب بالعدم.

والفرق بين نفس الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض: ما بين العامِّ والخاصِّ؛ وذلك لأن الترجيح المانع من النقيض يستلزم نفس الترجيح من غير عكس، ولا معنى للعامِّ والخاصِّ إلا ذلك.

واعلم: أن هذا الذى ذكرناه إنَّمَا هو بحسب اعتبار معنى الطلب.

وأما إذا اعتبرنا اللفظ الدالَّ على الطلب، فنقول: ذلك اللفظ: إما أن يدلَّ على نفس الطلب، أو على الطلب المانِع من النقيض؛ ضرورةَ انقسامِ الدَّالِّ على الشيء بانقسام مدلوله.

ثم نقول: إمَّا أن نعتبر مُطْلَقَ اللفظِ مِنْ غير اعتبار خصوص كونه عربيًّا أوْ لا عربيًّا:

القسم الأول - وهو مطلق اللفظ -: ينقسم إلى مطلق اللفظ الدالِّ على أصل الترجيح، وإلى مطلق اللفظ الدالِّ على الترجيح المانعِ من النقيض.

والثاني منهما: ينقسم إلى اللفظ العربيِّ الدالِّ على أصل الترجيح، وإلى اللفظ العربيِّ الدالِّ على الترجيح المانع.

فهذه أمور ستة:

الأول: أصل الترجيح.

الثاني: [الترجيح] (٢) المانع من النقيض وهذان بحسب اعتبار المعنى.

الثالث: مطلق اللفظ الدالِّ على أصل الترجيح.

الرابع: مطلق اللفظ الدالِّ على الترجيح المانع من النقيض.

---

(١) سقط في «جـ».

(٢) سقط في «جـ».

الخامس: اللفظ العربىُّ الدالُّ على أصل الترجيح.

السادس: اللفظ العربىُّ الدالُّ على الترجيح المانع من النقيض.

والأربعة الأقسام بِحَسَبِ اعتبارِ اللَّفْظِ بخلافِ القسمَيْنِ الأوَّلَيْنِ.

وإذا عرفْتَ ذلك، فاعلم: أن العقل يجوِّز إطلاق لفظ «الأمر» على أىِّ قسم شئت من الأقسام الستة، أو على جملة منها، ولا مانع من ذلك عقلاً أصلاً.

هذا هو البحث العقلىُّ.

وأما البحث اللغوى: فقد اختار المصنِّف [جَعْلَ] لفظ «الأمر» اسمًا للصيغة الدالَّة على الترجيح دُونَ معناه المدلولِ عليه بالصيغة.

واعلم: أنه لابُدَّ من بيان محلِّ النزاع فى هذه المسألة، فنقول:

لفظ «الكلام» حقيقةٌ في المعنى القائم بالنَّفْسِ عند الأشعرى، وأما الألفاظ - وهى الحروفُ اللسانيَّة الدَّالَّة على ذلك المعنى - فقد قال [فى بعض كتبه]: إنَّ صِدْقَ[1] الكلام عليها بطريق التجوز.

ونقل عنه [أيضا] قول آخر، وهو: أن [صدقه][2] عليها بطريق الحقيقة.

والحاصل: أن فى لفظ «الكلام» ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه مشترك بين اللفظ والمعنى.

الثاني: أنه حقيقة في اللفظ، مجاز فى المعنى.

الثالث: عكسه. نقلها الأبيارى شارح «البرهان» وغَيْرُهُ.

وأما على رأى المعتزلة والحنابلة: فليس ذلك إلا اللفظ؛ إذ لا يقولون بكلام هو المعنى القائم بالنفس ونشأ عن هذا الخلاف الخلافُ فى لفظ «الأمر والنهى والخبر» وسائر أقسام الكلام فى: أن صدق لفظ «الأمر والنهى والخبر» على الألفاظ الدالَّة على معانيها القائمة بالنفس - حقيقة أو مجاز؟!

وإذا عَرَفْتَ ذلك: علمْتَ أن اختيار المصنِّف - ههنا - اختيارٌ لأحد [٢٥٢/أ] الأقوال الثلاثة، وهو: أنه حقيقةٌ فى اللفظ، مجازٌ فى المعنى.

---

(١) فى «أ»: صداق.

(٢) فى «أ»: إما أن تكون صدقه أو صدق الكلام.

[قال المصنِّف]: **والدليل على ذلك وجوه:**

الأول: أن أئمَّة اللُّغَة قَالُوا: الأمر مـن الفـرح: «افْـرَحْ»، ومـن النصـر «انْصُرْ»، ومـن السعد: «اسْعَدْ»؛ فقد أطلقوا الأمر على نفس الصيغة، والأصل فى الإطلاق الحقيقة.

وإذا كان حقيقة فى اللفظ، كان مجازًا فى المعنى؛ وإلاَّ يلزم الاشتراك؛ وَهُوَ(١) خـلافُ الأصل.

الثانى: هو أنه إذا قال: «إن أمرتُ فلانًا، فعبدى فلانٌ حُرٌّ»، ثم صدَرَتْ منه إشـارات وقرائن دلَّتْ على قيام معنى الأمر بالنفس -: فإنه لا يعتق عبده، فلو كان صـدق الأمـر على المعنى القائم حقيقةً، لَحَنِثَ؛ واللازم باطل.

ولا يقال: «لو كان أخرس، قلنا: ربَّما يفهم منه الأمر؛ بحيث لو لم يكن الأمر حقيقـةً فى المعنى القائم بالنفسِ، لما حَنِثَ؛ لانتفاء اللفظ ووجود المعنى»:

لأنا نمنع حكم المسألة، ونقول: إنه إذا أشـار الأخـرس [بمـا] (٢) يفهـم منـه الأمـر، وكان علق عليه: أنه لا يَعْتِقُ.

الثالث: هو: أن لفظ «الأَمْر» إذا جعل حقيقــة فى الصيغـة، أمكـن جعلهـا فى المدلـول مجازًا بطريق الملازمة؛ وذلك لأنه يلزم من الدليل المعيَّن مدلولٌ معيَّن.

وأما إذا جعل حقيقة فى المعنى، وهو مدلولُ الصيغة - تعـذَّر جعلـه مجـازًا فى الصيغـة بطريق الملازمة؛ لأنه لا يلزم من المدلول دليلٌ معيَّن، بل يلزم دليلٌ، ولا كذلك بالعكس؛ فكان الأول أولى؛ [لأنَّهُ يلزم من فهم الدليل فهم المدلول] (٣).

الرابع(٤): أنه إذا قام معنى «الأمر» بقلب الإنسان، ولم ينطـق بشـىء - لا يقـال: إنـه أمر، فلو كان حقيقة فى المعنى، لقيل له: أمر.

ولأنه إذا قيل: «أَمَرَ فلانٌ فلانًا - فإنه يسـبق إلى الذهـن الصيغـة؛ والتبـادر إلى الفهـم أمارة الحقيقة. احتج المخالف: بالآية، و الأثر، والشعر، والمعقول.

والمخالف: هو الـذي يدعـى لفـظ الكـلام حقيقـةً فى النفسـانى، مجـازًا فى اللسـانى؛ فلتفهم الخلاف؛ لتطابق أدلَّة المخالف الدعوى على هذه الصورة.

---

(١) فى «أ»: ذلك.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) فى «أ، جـ»: رابعها.

وإذا علم[١] ذلك، فنقول:

أما الآية: فقوله تعالى: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» [المنافقون: ١].

الله تعالى كذَّبهم فى قولهم: «نشهد إنك لرسول الله»، فهذا التكذيب: إما أن يكون عائدًا إلى النطق اللسانى، أو إلى معناه النفسانى، والأول محال؛ لصدقهم فى النطق اللساني؛ فتعيَّن الثاني.

فلابدَّ من إثبات شهادة نفسانية؛ ليكون التكذيبُ عائدًا إليها؛ فيكون لفظ الشهادة عائدًا مستعملاً فى المعنى النفسانى، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ فلا يكونُ حقيقةً فى اللفظ الدالِّ عليها؛ وإلاَّ يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأَصْل.

فيلزم من ذلك: أن يكون إطلاق اسم الكلام وأقسامه على معانيها بطريق الحقيقة بالإجماع؛ وهو المطلوب.

وأما الأثر: فقول عمر - رضى الله عنه -: «زَوَّرْتُ[٢] فِى نَفْسِى كَلاَمًا، فَسَبَقَنِى إِلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ[٣]»، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٤].

---

(١) فى «أ»: واعلم.

(٢) زوَّرت مقالة. فى «الغريبين» أى: أصلحت وهيأْت، والتزوير: إصلاح الشىء، وكلُّ شىء كان صلاحًا لشىء فهو زواله، وزيار، ومنه: زيار الدابة وفى «المحكم» كلام مزور، وهو المُنَقَّف قبل أن يُتكلم به، ومنه قول عمر: ما زورت كلامًا لأقوله: إلا سبقنى به أبو بكر.

قال نصر بن سيار:

أبلغ أمير المؤمنين رسالة   تَزَوَّرْتُها من مُحْكَماتِ الرسائل

ينظر: تخريج الدلالات السمعية ص ٢٦-٢٧.

(٣) عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم التَّيْمى أبو بكر بن أبي قُحافة الصِّدِّيق، أول الرجال إسلامًا، ورفيق سيد المرسلين فى هجرته. شهد المشاهد وكان من أفضل الصحابة، وروى مائة واثنين وأربعين حديثًا، اتفقا على ستة، وانفرد (خ) بأحد عشر، و(م) بحديث. وعنه ولداه عبد الرحمن وعائشة وعمر وعلى وخلق، وكان أبيض أشقر لطيفا مُسْتَرِقَّ الْوَرِكَين. قال النبى ﷺ: سُدّوا كل خُوخة إلا خُوخة أبى بكر. وقال عمر: أبو بكر خيرنا وسيدنا وأحبنا إلى رسول الله ﷺ. توفى سنة ثلاث عشرة، عن ثلاث وستين سنة، ودفن بالحجرة النبوية. وترجمته فى تاريخ الشام فى مجلد ونصف. ينظر تهذيب الكمال: ٧٠٩/٢، وتهذيب التهذيب: ٣١٥/٥ (٥٣٧)، تقريب التهذيب: ٤٣٢/١ (٤٦٦). خلاصة تهذيب الكمال: ٧٨/٢، الكاشف: ١٠٨/٢، الجرح والتعديل ١١١/٥، أسد الغابة: ٣٠٩/٣، التجريد ٣٢٣/١، الإصابة: ١٦٩/٤.

(٤) فى السيرة لابن إسحاق: لما توفى رسول الله ﷺ قام عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - =

.. ..

=فقال: إنَّ رجالا من المنافقين يزعمون أن رسول الله - ﷺ - قد تُوفى، وإن رسول الله - ﷺ - والله - ما مات، ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران. فقد غاب عن قومه أربعين ليلة ثم رجع إليهم بعد أن قيل: قد مات، والله ليرجعنَّ رسول الله - ﷺ - كما رجع موسى - فلتُقْطَعن أَيْدِى رِجالٍ وأرجلُهُم زعموا أن رسول الله - ﷺ - مات.

وروى محمد بن إسماعيل البخارى - رحمه الله - في صحيحه عن أبي سلمة: أن عائشة - زوجَ النبي - ﷺ - أخبرته قالت: أقبل أبو بكر على فرسِه من مسكنه بالسُّنْح، حتى نزل، فدخل المسجد، فلم يكلم الناس حتى دخل على عائشة، فَتَيَمَّمَ النبيَّ - ﷺ - وهو مُسجًّى بِبُرد حِبَرِه، فكشف عن وجهه، ثم أكبَّ عليه فقبله وبكى، ثم قال: بأبى أنت يا نبيَّ اللهِ لا يجمعُ الله عليك موتتين أبدًا، أما الموتةُ التي كُتِبَتْ عليك فقد مُتَّها.

قال أبو سلمة: فأخبرنى ابن عباس: أن أبا بكر خرج - وعمر يكلم الناس - فقال: اجلس يا عمر فأَبى عمر أن يجلس فتشهد أبو بكر فمال إليه الناس وتركوا عمرَ، فقال: أما بعد من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفإن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِى اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾ قال: والله لكأنَّ الناس لم يكونوا يعلمون أن الله أنزلها حتى تلاها أبو بكر، فتلقاها منه الناس، فما يُسمع بشرٌ إلا وهو يتلوها.

قال ابن إسحاق: ولما قُبِضَ رسول الله - ﷺ - انحاز هذا الحى من الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بنى ساعدة، واعتزل على بن أبى طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله فى بيت فاطمة، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبى بكر، وانحاز معهم أُسَيْدُ بن حضَيْر فى بنى عبد الأشهل.

فأتى آت أبا بكر وعمرَ فقال: إنَّ هذا الحيَّ من الأنصار مع سعد بن عُبادة فى سقيفة بنى ساعدة، قد انحازوا إليه، فإن كان لكم بأمر الناس حاجةٌ فأدركوا الناس قبل أن يتفاقم أمرُهم - ورسول الله - ﷺ - فى بيته لم يُفرغ من أمره، قد أغلق دونه البابَ أَهلُهُ - قال عمر: فقلت لأبى بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار حتى ننظر ما هم عليه، فانطلقنا نَؤُمُّهُمْ، حتى لقِينَا منهم رجلان صالحان، فذكرا لنا ما تمالأ عليه القوم، وقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين ؟ اقضوا أمركم، قال: فقلت: والله لنأتينهم، فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بنى ساعدة، فإذا بين ظَهْرَانَيْهم رجل مُزَمَّل، فقلتُ: من هذا ؟ فقالوا: سعد بن عبادة، فقلت: ما له ؟ فقالوا: وجع. فلما جلسنا تشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا، وقد دَفَّت دَافَّةٌ من قومكم قال: وإذا هم يريدون أن يحتازونا من أصلنا ويغصبُونا الأمْر ! فلما سكت، أردتُ أن أتكلم وقد زورتُ مقالة فى نفسي قد أعجبتنى أُريدُ أن أُقدمَها بين يدى أبى بكر، وكنت أُداري منه بعض الحدَّ. فقال أبو بكر: على رسلك يا عمرُ، فكرِهتُ أن أُغضبَه، فتكلم - وهو كان أعلمَ منى وأوقرَ فوالله ما ترك من كلمةٍ أَعجبتنى من تزويرى إلا قالها فى بديهته أو مثلَها، أفضلَ منها حتى سكتَ. قال: أما ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهلٌ، ولن تعرفَ العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش، أوسطِ=

وجه التمسُّك: أنه أطلق لفظ «الكلام» على المعنى القائم بالنفس؛ [لأنه الْمُـزَوَّر] أى: جعلت معنًى أعبر عنه؛ فسبقنى إلى التعبير [٢٥٢/ب] عنه أبو بكر؛ والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

وأما الشعر: فقول الأخطل[١]:[من الكامل]

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا   جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلاً[٢]

وجه الاستدلال به: أنه أطلق لفظ «الكلام» على ما فى الفؤاد، وهو النفس؛ والأصل فى الإطلاق الحقيقة، وما فى الفؤاد هو المعنى؛ فيكون حقيقة فيه، مجازًا فى اللفظ؛ دفعًا للاشتراك.

وأما المعقول: ليس الكلامُ اسمًا للألفاظ، بل هو اسم لمعنى الألفاظ:

والدليل عليه: أنه لو كان اسمًا للألفاظ، لكان تسميتها بـ «الكلام: لكونها معرِّفات بالبرهان، ووجهه ظاهر؛ وذلك لأنه: دار اسم «الكلام» مع كون الشىء مَعرِّفًا لما في النفس وجودًا وعدمًا حينئذ؛ لأنه لما كانت الألفاظُ معرفات، سميت: «كلامًا». وغير اللفظ؛ كَصَرِيرِ الباب وغيره: لما لم تَكُنْ معرِّفات لما فى النفس، لم تُسمَّ بـ«الكلام»،

=العرب نسبًا ودارًا، قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم، فأَخذ بيدى وبيد أبي عبيدة بن الجراح – وهو جالس بيننا – ولم أكره شيئًا مما قال غيرَها، كان والله أن أُقَدَّم فتضرب عنقى لا يقربنى ذلك من إثم أَحبَّ إلىَّ من أن أتأمَّر على قوم فيهم أبو بكر، قال: فقال قائل من الأنصار: أنا جُذَيلُها الْمُحَكَّك، وعُذَيقُها المُرجَّب، منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش، قال: فكثر اللغط، وارتفعت الأَصوات حتى تَخوفتُ الاختلافَ، فقلتُ: ابسط يدك يا أَبا بكر، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار ونزونا على سعد بن عبادة، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عبادة، قال: فقلت: قتل الله سعدَ بن عبادة.

ينظر تخريج الدلالات السمعية ص ٢٣ – ٢٦.

(١) غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، من بنى تغلب، أبو مالك: شاعر، مصقول الألفاظ، حَسن الديباجة، فى شعره إبداع. اشتهر فى عصر بنى أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم (جرير والفرزدق والأخطل)، نشأ على المسيحية، فى أطراف الحيرة (بالعراق) تهاجى مع جرير والفرزدق. كان معجبا بأدبه، تيَّاها، كثيرُ العناية بشعره. ولد سنة ١٩ هـ وتوفى سنة ٩٠ هـ. ينظر: الشعر والشعراء ١٨٩، شرح شواهد المغنى ٤٦، الأعلام ١٢٣/٥.

(٢) وقبل هذا البيت:

لا يُعْجِبنَّك من خطيب خُطبةٌ   حتى يَكُونَ مَعَ الكلامِ أصيلا

وهما في شذور الذهب والإفادة من حاشيتى الأمير وعباده ص (٢٥).

والدَّوَرانُ دليلٌ على عليَّة المدار للدائر؛ على ما سيأتى؛ فيكون الْمُوجبُ لتسمية الألفاظ «كلامًا» كونَهَا معرِّفات لما في النفس، والإشارة والكتابة معرِّفات لما فى النفس؛ فيلزم أن تسمى كلامًا حينئذ؛ فقد صحت الملازمة، وهى قولنا: لو سميت الألفاظ «كلامًا»، لسميت الإشارة والكتابة كلامًا؛ واللازم باطل بالاتفاق؛ فالملزوم[1] كذلك؛ فثبت: أن لفظ «الكلام» ليس اسمًا للألفاظ حقيقة، وقد قلتم: إنه اسم موضوع للألفاظ؛ فيبطل ما ذكرتموه.

والجواب عن الأول: هو أنا نقول:

لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون التكذيبُ عائدا إلى النطق اللساني؛ وهذا لأن الشهادة هى: الإخبارُ عن الشىء مع العلم به، فلما لم يكونوا عالمين به، كذبهم الله تعالى في ادعاء كونهم شاهدين.

والجواب عن الثاني: أن قوله: «زَوَّرْتُ فِى نَفْسِى كَلَامًا» أى: خَمَّرته؛ كما يقال: قدَّرت فى نفسى دارًا، أى: تخيلتها؛ وكذلك تخمير الكلام: عبارة عن تخيل تلك الألفاظ؛ فيكون قد أطلق لهم «الكلام» على الألفاظ لا على المعنى.

والجواب عن الثالث: [أنه] لا نسلِّم كون الشعر عربيًّا محضًا يصحُّ الاحتجاج به.

سلَّمنا كون الشعر عربيًّا [محضًا]؛ ولكن لا يحتجُّ[2] به؛ وهذا لأن المراد منه: أن المقصود من الكلام: ما حَصَلَ فى الفؤاد.

وحاصله: أن الكلام ذو لفظ ومعنى، وليس المقصود من الكلام لفظه، بل معناه القائم بالنفس؛ فيكون لفظ «الكلام» مستعملاً في اللفظ دون المعنى؛ فلا احتجاج بالشعر.

[والجواب] [3] عن الرابع: أنه قياسٌ فى اللغة، ولا نسلِّم صحته[4].

قال صاحب «التلخيص»: أقول: للسائل أن يناقش - ههنا - من وجوه:

أولها: أن ما أثبته - ههنا - فقد أثبته [قبل] [5] هذا مرةً؛ حيث قال: والمختار: أن لفظ «الأمر» حقيقة في القول المخصوص؛ فوجب ألا يكون حقيقة فى شىء آخر؛ دفعًا للاشتراك.

---

(١) فى «أ، جـ»: والملزوم.

(٢) فى «أ، جـ»: لا احتجاج.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) سيأتي فى كتاب القياس الكلام على قياس اللغات، إن شاء الله تعالى.

(٥) سقط فى «أ».

وثانيها: أنه حكى حجج من يخالفه فى هذه المسألة، وزعم أن لفظ «الأمر» حقيقته[١] شيء آخر، وَرَدَّ عليهم، ونقل احتجاجهم[٢]، وإفراد هذه المسألة عن تلك المسألة ليس فيه كبير[٣] فائدة.

وثالثها: أن قوله ههنا: «احتجَّ المخالفُ بكذا وكذا» دلَّ على أن بعض العلماء ذهب إلى أن [٢٥٣/أ] لفظ «الأمر» حقيقة في المعنى القائم بالنفس دون[٤] الصيغة المخصوصة؛ وإلاَّ فلا فائدة في هذه المسألة، ونقل الاحتجاج والجواب، وهذا يناقض قوله فى أول الباب: «اتفقوا على أن الأمر حقيقةٌ فى القول المخصوص، واختلفوا فى أنه هل هو حقيقةٌ فى غيره؟».

ورابعها: أنه ذكر في المقدِّمات: «أن الكلام: [لفظ][٥] مشترك - عند المحقِّقين مِنَّا - بَيْنَ هذه الحروف المقطَّعة[٦] المسموعة، وبين المعنى القائم بالنفس»؛ ثم إنه ارتضاه، وقال: ولكنَّ بحث الأصوليِّ عن اللفظ دون المعنى، وإذا كان الكلام مشتركًا، والأمر - أيضًا - كلام؛ فوجب أن يكون مشتركًا بين هذه الصيغة وبين المعنى القائم بالنفس؛ والذى تقرر - ههنا - بخلاف ذلك.

وخامسها: أن الترجيح الذي جعله مدلولاً للصيغة لابدَّ وأن يكون من جهة مختار؛ لأن غير المختار لا يتمكن من الترجيح، ولا يتصوَّر منه ترجيحُ جانب الفعل على [جانب][٧] الترك، أو ترجيح جانب الترك على جانب الفعل؛ فذلك المختار فى مسألتنا: إما العبد المأمور، أو الآمر: لا جائز أن يكون العبد [مختارا][٨]؛ لوجوه:

أولها: أن العبد مضطرٌّ فى أفعاله مَسْلُوبُ الاختيار؛ على ما قرَّره المصنِّف[٩]؛ فلا يكون مختارًا.

وثانيها: أنه قد تحقَّق «الأمر» من حيث لا قدرة ولا اختيار للعبد فيه؛ كالكافر الذى

---

(١) فى «أ، جـ»: حقيقة.

(٢) فى «أ، جـ»: ونقل احتجاجهم ولم يذكر من ذكره ههنا بالخلاف، ذكر صحته وأجاب عنها.

(٣) فى «جـ»: كثير.

(٤) فى «أ»: كون.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «جـ»: المقطوعة.

(٧) سقط فى «أ، جـ».

(٨) سقط فى «أ، جـ».

(٩) فى «أ، جـ»: المؤلف.

علم الله أنه لا يؤمن، والمسلم الذى علم الله أنه لا يَحُجُّ، يتحقّق الأمر - فى حقهما - مع انتفاء القدرة، فلأن [١] ذلك ممتنع، ولا قدرة على الممتنع.

وثالثها: أن الترجيح الذى هو مدلولُ هذه الصيغة: لو كان من جهة العبد، لكان لفظ «الأمر» مشتركًا بين المعنى القائم بذات العبد، وبين المعنى القائم بذات الآمِرِ، وهو الطلب الذى أثبته؛ وهذا باطل.

ولا جائز أن يكون من جهة الآمر: لأن الله تعالى قد يأمر عبده بما لا يريده، وما لا يريده لا يرجِّحه؛ ولأن ترجيح الله لجانب الفعل يستلزم [وجود] الفعلِ لا مَحَالَةَ؛ وإلا فلا ترجيح.

وَعَلى هذا: يمتنعُ وجود الأمر بِدُون قصد المأمور به، وليس كذلك؛ ولأن المفهوم من هذا الترجيحِ مُغَايرٌ للمفهوم من الطلب؛ كما ذكره، وبرهن عليه: أن مدلول الأمر وحقيقته هو الطلب؛ وعلى هذا: [يلزم أن] [٢] يكون مدلوله شيئين مختلفين؛ وقد أبطل ذلك.

فإن قلت: ههنا لفظان؛ أحدهما: لفظ «الأمر»، وهو دليل، والآخر: صيغة «افعل»، وهو مدلول، فلعله[٣] يجعل الترجيح مدلولاً للصيغة، والطلبَ مدلولاً للفظ «الأمر»:

قلت: المصنِّف جعل مدلول لفظ «الأمر» وحقيقته فقط، وبقى أن يكون حقيقته شيئًا آخر؛ فلا يتأتّى له هذا القدر؛ ولأن الطلب إنما يُدَلُّ عليه بالصيغة لا بلفظ «الأمر».

والجواب عن [الأول][٤]:

قوله: «إن ما أثبته - ههنا - فقد أثبته مرة[٥]»:

قلنا: ليس كذلك.

وبيان ذلك: أنَّ العلماء اختلفوا هناك في لفظ «الأمر»: هل هي مشتركة بين القول المخصوص والفعل، أو هي مشتركة بين القول المخصوص والشأن والصفة والطريق؛ على ما سبق [٢٥٣/ب] تلخيصه وبيانه.

وأما ههنا اختلفوا: فى أن الأمر هَلْ هو مشترك بين الصيغة الدالّة على الطلب القائم، وبين معناها ومدلولها، وهو ذلك الطّلب ؟ أو هو حقيقة فى أحدهما، مَجَازٌ فى الآخر ؟.

---

(١) فى «أ، جـ»: ولأن.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: فاعله.

(٤) سقط فى «أ، جـ».

(٥) أى: قبل هذا.

والخلاف فى هذه المسألة غير الخلاف فى تلك المسألة، والخلافُ - ثَمَّةَ - يتصوَّر مع بقاء الطلب النفساني، وأما - ههنا - فلا يتصور الخلاف إلا مع القول بالطلب النفسانى، فليس هذا البحث ذاك؛ فلا تكرار أَصْلاً.

والدليل فى المسألتين واحدٌ، ولا[1] استبعاد في ذلك؛ فإن الدليل الواحد يجوز أن تثبت به أمور مختلفة.

وبما ذكرنا: خرج الجواب عن الوجه الثاني، وتبيَّن أن فى إفراده بالذكر فائدةً كبيرةً.

والجواب عن الثالث: [2] أن قوله [ثَمَّة]: «اتفقوا على أنه حقيقة فى القول المخصوص» محمولٌ على أنهم اتفقوا على أن لفظ «الأمر» حقيقةٌ: إما فى القول المخصوص، أو فى معناه، وهو الطلب النفسانى؛ وذلك لأن العلماء انقسموا إلى قسمين:

فريق منهم: أثبت الكلام النفساني.

وفريق منهم: نفى الكلام النفساني.

أما المثبتون للكلام النفساني: فقد اتفقوا على أنه حقيقة فى القول المخصوص، واختلفوا فى أنه هل هو حقيقة فى الفعل أيضًا، أو غيره من الصفة والشأن؛ على ما مر؟:

فإذا قلنا: «اتفقوا على أنه حقيقة فى القول المخصوص أو فى معناه»- كان ذلك كلامًا صحيحًا لا يناقضه شيء مما مضى.

والجواب عن الرابع: قوله: «إنه اختار - ههنا - غير ما اختاره المحقِّقون: من كون الكلام مشتركًا بين اللفظ والمعنى»- وليس بلازم أن يختار ما اختاره المحقِّقون.

بقى أن يقال: «يلزم أن يكون ما اختاره خلاف التحقيق»:

قلنا: لا نسلِّم؛ بل يلزم أن يكون ذلك خلاف اختيار المحقِّقين.

والجواب عن الخامس: أن ذلك الترجيح من المختار، وذلك المختار هو الآمر، وهو الله تعالى».

قوله: «هذا باطل»: قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لأنه قد يأمر بما لا يريده على ما مَرَّ، وما لا يريده لا يرجِّحه»:

قلنا: ممنوع؛ [وهل] [3] هذا [إلا عَين] [4] مذهب المصنف والأشاعرة، وهو: أن

---

(١) فى «جـ»: فلا.

(٢) فى «أ، جـ»: الثاني.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ، جـ»: لا غير.

الأمر يدلُّ على طلب الفعل، والطلب معنى يرجِّح الفعل على الترك، والآمر هو الله تعالَى، فالطالب هو الله تعالَى، والفعل مطلوب من العبد، مع أن الفعل المطلوب قد يدخل في الوجود مرةً، ولا يدخل أخرَى؛ وبيانه: استقراء أحوال الناس في الإتيان بالمأمور به، وعدم الإتيان به.

بل أقول: أجمعت الأمة قاطبة على أن أمر الله تعالى لا يستلزمُ دُخُولَ المأمور به؛ وإلا لما كان في الوجود كفر ولا معصية.

فقوله: «ترجيح الله لجانب الفعل يستلزم وجود الفعل لا محالة؛ وإلا فلا ترجيح»:

[قلنا] هذا كلامٌ فاسدٌ؛ بل هو قولُ من لم يفهَمْ معنى الترجيح ههنا، ولعله اشتبه عليه هذا الترجيحُ بالترجيح الثاني للقدرة والإرادة المذكور في عِلْمِ الكلام .

وأما قوله: «المفهوم من هذا الترجيح مغايرٌ للمفهوم من الطلب، على ما ذكره؛ [فقد] [١] برهن عليه: أن مدلول الأمر وحقيقته هو الطلب؛ فعلى هذا: يلزم أن يكون مدلوله شيئين مختلفين؛ وقد أبطل ذلك»:

قلنا: قال المصنِّف: «إن مدلول الأمر الطلب النفساني»، ثم قال: «وهذا الطلب [٢٥٤/أ] النفساني معنى من خواصِّه ترجيحُ جانب الفعل على جانب الترك؛ ولا يلزمُ من هذا كونُ مدلول الأمر أمرَيْنْ مختلفين».

فاندفع - بحمد الله - جميع ما أورده على هذا الكلام، والله الموفق.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَرْعٌ:

«الأَمْرُ»: اسْمٌ لِمُطْلَقِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى مُطْلَقِ الطَّلَبِ، أَوِ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الدَّالِّ عَلَى مُطْلَقِ الطَّلَبِ: وَالْحَقُّ هُوَ الأَوَّلُ؛ لأَنَّ الْفَارِسِيَّ، إِذَا طَلَبَ مِنْ عَبْدِهِ شَيْئًا بِلُغَتِهِ - فَإِنَّ الْعَرَبِيَّ يُسَمِّيه أَمْرًا،، وَلَوْ حَلَفَ؛ لاَ يَأمُرُ، فَأَمَرَ بِالْفَارِسِيَّةِ - يَحْنَثُ فِي يَمِينِه.

وَأَمَّا أَنَّهُ اسْمٌ لمُطْلَقِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى مُطْلَقِ الطَّلَبِ، أَوْ لِمُطْلَقِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى الطَّلَبِ الْمَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ ؟:

فَالْحَقُّ هُوَ الثَّانِي؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَظْهَرُ بِبَيَانِ أَنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوبِ.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: دَلاَلَةُ الصِّيغَةِ الْمَخْصُوصَةِ عَلَى مَاهِيَّة الطَّلَبِ - يَكْفِي فِي تَحَقُّقِهَا الْوَضْعُ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى إِرَادَة أُخْرَى؛ وَهُوَ قَوْلُ الْكَعْبِيِّ.

لَنَا وَجْهَانِ:

---

(١) سقط في «أ، جـ».

أَحَدُهُمَا: أَنَّ هَـذِهِ الصِّيغَـةَ لَفْظَـةٌ وُضِعَـتْ لِمَعْنًـى؛ فَـلا تَفْتَقِـرُ فِـى إِفَادَتِهَـا لِمَـا هِـىَ مَوْضُوعَـةٌ لَـهُ إِلَـى الإِرَادَةِ؛ كَسَـائِرِ الأَلْفَـاظِ؛ مِثْـلُ دِلالَـةِ السَّبُعِ وَالْحِمَـارِ عَلَـى البَهِيمَـةِ الْمَخْصُوصَةِ؛ فَإِنَّهُ لاَ حَاجَةَ فِيهَا إِلَى الإِرادَةِ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ الطَّلَبَ النَّفْسَانِىَّ أَمْرٌ بَـاطِنٌ؛ فَلابُـدَّ مِـنْ الاسْتِدْلاَل عَلَيْـه بِـأَمْرٍ ظَـاهِر، وَالإِرَادَةُ أَمْرٌ بَاطِنٌ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْمُعَرِّف؛ كَافْتِقَارِ الطَّلَبِ إِلَيْهِ، فَلَوْ تَوَقَّفَـتْ دَلاَلَـةُ الصِّيغَـةِ عَلَى الطَّلَبِ عَلَى تِلْكَ الإِرَادَةِ - لَمَا أَمْكَنَ الاسِتدْلاَلُ بِالصِّيغَةِ عَلَى ذَلِكَ الطَّلَبِ أَلْبَتَّةَ.

احْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بِأَنَّا نُمَيِّزُ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَتِ الصِّيغَةُ طَلَبًا، وَبَيْنَ مَا إِذَا كَانَتْ تَهْدِيـدًا؛ وَلا مُمَيِّزَ إِلاَّ الإِرَادَةُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِي الطَّلَـبِ، مَجَـازٌ فِـى التَّهْدِيـدِ؛ فَكَمَـا أَنَّ الأَصْـلَ فِـى كُـلِّ الأَلْفَاظ إِجْرَاؤُهَا عَلَى حَقَائِقِهَا إِلاَّ عِنْدَ قِيَامِ دَلاَلَة صَارِفَةٍ - فَكَذَا هَهُنَا.

الشَّرْحُ: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النَّاسَ اختلفوا فى أن الأمـر أمر بمـاذا؟: قـال بعض الفقهاء: إن الأمر أمر بصيغته.

قال أبو الحسَيْنِ[1] البصرى: إن هذا يوهم أَنَّهُمْ يقولون: إن استحق الوصف، يكـون أمرًا بِصِيغَتِهِ.

وقال بعض المعتزلة - وهم البغداديُّون -: إن الأمر أمر بعينه.

وقال أبو الحسين البصرى: إذا قلنا للقول المخصـوص: «إنـه أمـر»- فإنـه يفيـد أمـورًا ثلاثةً:

أحدها: يرجع إلى القول المخصوص، وهو: أنه على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل؛ نحو[2] قولك لغيرك: «افعل» أو «لتفعل».

والآخران: يتعلَّقان بفاعل الأمر.

أحدهما: أن يكون قائلاً لغيره: «افْعَـلْ» علـى سـبيل العلوِّ[3] لا علـى سـبيل التذلُّـل [والخضوع].

---

(١) ينظر: المعتمد (٤٣/١).

(٢) في «أ، ح»: ثم.

(٣) أى: الاستعلاء.

والآخر: أن يكون غرضهُ بقوله: «افْعَلْ»: أَنْ يفعل الْمَقُولُ له ذلك الفعلَ؛ وذلك بـأن يريد منه الفعل، أو بأن يكون الداعي له إلى قوله: «افْعَـلْ»: أن يفعـل المقـولُ لـه [ذلـك] الفعلَ.

وَلَيْس يليق الفَصْلُ بين الموضعين بأُصُولِ الفقه.

أما الشرط الأول: فلا شبهة في أن اسم «الأمر» يقع حقيقة علـى مـا هـو مـن القـول بصيغة «افْعَلْ» أو بصيغة «لِتَفْعَلْ»؛ فإنه لا يقع - على سبيل الحقيقة - على الخبر والنهي والتمني[١]؛ ولذلك[٢] لا يقال لفاعل ذلك: «آمر».

وأما الشرط الثاني: [فهو] [٣] بيِّن[٤] أَيْضًا، وهو أَوْلَى مـن [ذكـر] [٥] علـوِّ الرتبـة؛ ولهذا إذا قال من هو أعلَى رتبة لمن هو دونه في الرتبة: «افعل» على سـبيل التضرُّع - لا يُسَمَّى ذلك القَوْلُ أمرًا.

وأما الشرط الثالث - وهو الإرادة -: فمختلَفٌ فيه:

فالجبرية لا تشرطه [٦]؛ لقولنا: إن الله سبحانه [يأمر بالطاعة] [٧] ولا يريدُهَا؛ فقـد ظهر أن القول المخصوص إنما يوصف بأنـه[٨] [أمـر] [٩] عنـد أبـي [الحسـين] [١٠]: إذا وجدت الأمور الثلاثة التي من جملتها إرادة المأمور به.

فعلى هذا: لا تكون صيغة التهديد أمرًا، ولا يكون المعلوم من الله موتُـهُ علـى الكفـر مأمورًا بالإيمان.

[هذا على] [١١] أصلهم، وإنمـا لم تكـن صيغـة التهديـد أمـرًا عندهـم؛ لانتفـاء القيـد الثالث، وهو: إرادة المأمور به، وإرادة المأمور به شرطٌ لكونه [٢٥٤/ب] أمرًا علـى مـا

---

(١) في «أ، جـ»: المعنى.
(٢) في «أ»: وكذلك.
(٣) سقط في «أ، جـ».
(٤) في «أ، جـ»: فبين.
(٥) سقط في «أ، ج».
(٦) في «أ، جـ»: يشترط
(٧) سقط في «أ».
(٨) في «أ»: أنه.
(٩) سقط في «أ».
(١٠) سقط في «أ».
(١١) سقط في «أ».

مَرَّ من نقل مذهبهم؛ [فيلزم من] [(١)] هذا أن يكونَ شرطًا لدلالة الصيغة على الطلب.

فيقولون: إنما لم يكن التهديد أمرًا - وإن كانت صيغته صيغة الأمر - وذلك لانتفاء الدلالة على الطلب؛ فإن شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مرادًا؛ فحيث لم يكن المدلول عليه بالصيغة مرادًا، لم تكن الصيغة دالَّةً على الطلب؛ لانتفاء شرطه؛ وهذا[(٢)] مذهب [أبى على، و] أبى هاشم، وأبى الحسين البصرى، والقاضى عبد الجبار[(٣)].

قال الإمَامُ[(٤)]: المعتزلة من أصلهم: أن اللفظ الذى ذكروا أنه «أَمْرٌ» إنما يكون أمرا بثلاث إرادات:

إحداها[(٥)]: إرادة [اللافظ] وجود اللفظ.

وثانيها: إرادة [تتعلق بـ] جعل اللفظ أمرا.

وثالثها: إرادة الامتثال.

وهذا مذهب البصريِّين منهم.

وأما الكعبى: فإنه شرط إرادتين:

إحداهما: تتعلق بوجودِ اللفظ.

والأخرى: بالامتثال.

وأما جعل وقوع اللفظ أمرا فصفةٌ لازمة للفظ؛ فلا[(٦)] حاجة إلى الإرادة فى تحصيلها.

فقد تحصَّلنا على أن من المعتزلة: مَنِ اعتبر فى كون الصيغة المخصوصة أَمْرًا: ثلاث إرادات.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: هذا.

(٣) ينظر: المعتمد (١/٤٥).

(٤) ينظر: البرهان (١/٢٠٤).

(٥) فى «أ»: أحدهما.

(٦) فى «أ»: ولا.

ومنهم مَنِ اعتبر فيه: إرادتَيْنِ؛ وهو الكعبيُّ.

ومنهم من اعتبر إرادة واحدة.

وأبو الحسين والكعبي موافقان للأشاعرة فى هذه المَسْأَلة من وجه دون وجه.

وإن قول المصنِّف: «دلالة الصيغة المخصوصة على الطلب يكفى فيها الوضع من غير حاجة إلى إرادة أخرى» - ليس مذهبًا للكعبى؛ لأنه قائل باشتراط إرادتين؛ فافهم ذلك.

قال البلخى: «افعل: أمر بنفسه، فقيل له: «وقد يرد للتهديد؟»، فقال: «هـذا جنس، وذاك جنس»؛ فنسب إلى المباينة، وجحد الضرورة .

قال ابن بَرْهَانَ: فقد تحصلنا على إرادات ثلاثة:

الأولى: إرادة إيجاد الصيغة؛ وهو متفق على اعتبارها.

والثانية: إرادة صرف اللفظ من غير جهة الأمر إلى جهة الأمر.

واختلف أصحابنا فى ذلك:

فذهب المتكلمون: إلى اعتبارها.

وأما الفقهاء من أصحابنا، فقالوا: تلك الإرادةُ لا تعتبر، بل الصيغة المجرَّدة عن القرائن محمولَةٌ على الأمر. والإرادة إرادة الامتثال؛ فلا يقول بها أصحابنا.

واعلم: أَنَّ الإمام صرَّح بالتزام اشتراط إيجاد اللفظ فى[1] كونه أمرًا.

وأما عند المصنِّف: فلا تتوقف دلالة الصيغة على الطلب على كون المدلول عليه بالصيغة مرادًا؛ بل يكفى فى دلالتها على مدلولها الوَضْع، ولا يشترط فى دلالتها كَوْنُ المدلول عليه بالصيغة[2] مرادًا.

والدليل على ذلك وجهان:

أحدهما: أن هذه الصيغة - وهى لفظة «افعل» أو «لتفعل» - لفظة وضعَتْ لمعنًى؛ فلا تفتقر إلى الإرادة فى إفادتها لما وضعَتْ له كسائر الألفاظ؛ فإن لفظ «الأسد»: لما وضع للبهيمة المخصوصة، دل بوضعه لها على مسماها من غير توقُّف دلالته على مُسَمَّاها - [على] شرطٍ هو الإرادةُ أو غيرها؛ وكذلك غيرها من الألفاظ الموضوعة لمسمياتها؛

---

(١) فى «أ»: على.

(٢) فى «ب»: بالوصف.

وهذا: لأن دلالة هذه الألفاظ على مسمياتها من غير توقُّف على شرط موجبة للوَضْع بالدوران، والوضع موجودٌ [٢٥٥/أ] فيما نحن فيه؛ فيدلَّ على مدلوله من غير توقُّف؛ عملاً بالموجب.

وثانيهما: أن الطلب أمر باطن، وكذلك الإرادة، فلو توقَّفَتْ دلالة الصيغة على الطلب، على إرادة المدلول عليه بالصيغة - لما أمكن الاستدلال بالصيغة على ذلك أصلاً؛ لتوقف دلالتها على مدلولها الذى هو أمر باطن على الإرادة التى هى من الأمور الباطنة، والاستدلال بأمر باطن على أمر باطن محال.

واعلم: أن المعتزلة تكلَّموا على هذين الوجهين بكلامين؛ زاعمين أنهما دافعان لهذين الوجهين؛ فلابد من ذكرهما، والجوابِ عنهما؛ وإلا يلزم ألا يتقرَّر ما ذكرناه من الوجهين:

قال أبو الحسين: أما قولهم: «إن اسم «الأسد» لا يعتبر في كونه اسمًا الإرادة»: فإن أرادوا به: أن الواضع لهذا الاسم وضعه للأسد، فصار اسما له من دون أن يريد أن يسميه بذلك -: فهذا باطل؛ فإنه يعلم أنه أراد ذلك.

وإن أرادوا بذلك: [أنّا] نحن نكون مستعملين اسم «الأسد» فى الأسد من دون أن نريد ذلك -: فباطل أيضًا؛ [لأنه] لابد أن نريد ذلك.

وإن أرادوا به: أنه لا يكون اسمًا له فى أصل الوضع بأن نريد نحن ان يكون موضوعًا له -: فهذا[1] صحيحٌ؛ لأن وضع الواضع الأسماء للمعاني لا [يقف على إرادتنا]؛ [ولذلك لا يكون الأمر واقعا على الصيغة فى أصل الوضع بإرادتنا]. على أن ذلك خارجٌ عما نحن بسبيله؛ لأن الذي نحن بسبيله هو: هل صيغة الأمر تستحقُّ الوصف بأنها أمر، وإن لم يكن قد أُرِيدَ بها الفعل أم لا ؟

فَوزان هذا أن يقال: إنَّ جِسْمَ الأسد [يستحق أن] يوصَفُ بأنه أسد، وإن لم بقصد بجسمه [كثيرا] من الأشياء.

هذا جوابه عن الوجه الأول من كلامنا، وحاصله: منع الحكم فى المقيس عليه.

وأما الوجه الثاني: فقد قال: إنا لا نستدلُّ على الإرادة بالأمر من حيث كان أمرًا: بل من حيث إنه على صيغة «افعل» وقد تجرَّد؛ لأن عند أصحابنا: أن هذه الصيغة

(١) في «أ»: وهذا.

موضوعة[١] للإرادة، وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه إذا تجرَّد.

وعندنا: أن هذه الصيغة [إذا تجرَّدَتْ] [٢] - جُعِلَتْ فى اللغة طلبا للفعل.

فإذا بان لنا: أنه لا معنى لكونها طلبًا للفعل إلا أن المتكلِّم بها قد أراده، أو أنه غرضه - عَلِمْنا بذلك الإرادة عند علمنا بالصيغة.

هذا ما اعتمد عليه أبو الحسين فى «معتمده».

وقال في شرحه «للعمد»: ويمكن أن يقال أيضًا: إن قولنا: [افعل] [٣] هو طلبٌ واستدعاءٌ للفعل؛ هذا موضوعه، والكلمة إذا صدرت من حكيم، ولها موضوعٌ - فيجب أن يكون قد استعملها فيه إذا تجردت، فإذا علمنا أنه قد استعملها فيه، ثم علمنا أنه لا معنى لكونه[٤] مستعملاً لصيغة الأمر في موضوعها إلا أنه أراد الفعل - علمنا أنه حينئذ قد أراد الفعل؛ فعلمنا على التفصيل أنها أمر. ومِن قبْل استدللنا بتجرُّد الصيغة - مع حكمة المتكلِّم - على كونها أمرا فى الجملة؛ وبالقسمة التى ذكرناها تَعْلَمُ التفصيل.

هذا ما ذكره فى شرحه لـ«العمد».

والجواب عما أورده على الأول: هو أنا نفسِّر كون لفظ «الأسد» دالاًّ على ما وُضِعَ له من غير اعتبار الإرادة بتفسير آخر غير ما فسره صاحب «المعتمد»، فنقول [٢٥٥/ب]:

المراد من ذلك: أن لفظ «الأسد» وضع لمعنى، وهو دالٌّ على ذلك المسمى بنَفْسِ الوضع من غير توقُّف دلالته على مسمَّاه على إرادة أصلاً، وكذلك غيره من الألفاظ: يدلُّ كل واحد منها على مسماه بنفس الوَضْع له؛ من غير توقُّف تلك الدلالة على الإرادة.

وإذا ثبت ذلك: قسنا صيغة الأمر على تلك الألفاظ بجامع ما يشتركان فيه من الوضع على ما مرَّ؛ وبه يحصل المطلوب، ويندفع ما ذكره؛ بل لا يتوجَّه ما ذكره؛ على ما لخصَّناه من التفسير .

---

(١) فى «أ»: مرجوعة.
(٢) سقط فى ج، وفى «أ»: تجرد.
(٣) سقط فى ج.
(٤) فى «أ»: بكونه.

أما ما أورده على الثاني: فالجواب عما ذكره فى «المعتمد»: أن ما ذَكَرَهُ ينبني: إمَّا على كون صيغة الأمر موضوعة للإرادة؛ على ما هو رأي غير أبى الحسين من المعتزلة، وهو فاسدٌ؛ لأنَّ شواهد القرينة تأباه.

وإما [على] (١) أنه لا معنى للطلب إلا الإرادة، وهو ممنوع؛ على ما هو من قواعد الأشاعرة.

وأما ما ذكره فى «شرح العمد»، فنقول:

لا نسلِّم أنه لا معنى لكونه مستعملاً لصيغة الأمر فى موضوعها إلا أنه أراد الفعل.

وقوله: «ومن قبل استدلَلْنا بتجرُّد الصيغة - مع حكمة المتكلِّم - على كونها أمرًا فى الجملة»:

قلنا: لا نسلِّم الاستدلال بتجرُّد الصيغة - مع حكمة المتكلِّم - على كونها أمرًا؛ لأن كونها أمرًا فى الجملة يتوقَّفُ على إرادة الفعل عندكم؛ فيعود ما ذكرناه من أنه لا يمكن الاستدلال؛ لأن الطلب أمر باطن، [والإرادة أمر باطن] (٢)، فإذا كان شرطُ دلالةِ الصيغة على الطَّلَبِ: الإرادَةَ - صَارَ ذلك من باب الاستدلال عَلَى أمرٍ باطنٍ، وهو الطَّلَبُ، بأَمرٍ باطنٍ، وهو الإرادة؛ وهو محال.

أو نقول: الصيغة المجرَّدة مع حكمة المتكلِّم: إمَّا أن يكون كافيا في كونه أمرا أو لا:

فإن كان كافيا: فلا تتوقَّف دلالة الصيغة على الطلب على إرادة الفعل؛ ضرورة الأمر، وهو اللَّفظ الدَّالُّ على الطلب بدونه.

وإن لم يكن كافيا ثَمَّ لا نسلِّم الاستدلال بما ذكرتم على الأمر.

احتج المخالف: بأنا نميز بين ما إذا كانَتِ الصيغةُ طلبا، وبين ما إذا كانت تهديدا، ولا مميِّز سوى(٣) الإرادة.

واعلم -وفقك الله تعالى - أن هذا الذي ذكره حُجَّةُ من يدعى أن كون الصيغة أمرا يتوقَّف على إرادة الفعل.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «أ»: إلاَّ.

وقد قال أبو الحُسَيْن البصرى[1] فى «معتمده» فى تقريرها:

وحاصلها يعود إلى أنه: إما أن تكفى الصيغة المخصوصة فى كونها أمرا أَوْ لا:

فإن قلنا: تكفى، يلزم كون التهديد أمرا؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ﴾ [الإسراء: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿اخْسَئُوا فِيهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٨]... إلى غير ذلك مما هو على صيغة الأمر، واللازمُ باطلٌ؛ فتعيَّن ألا يكفى؛ فيلزم اشتراط إرادة الفعل فى كونه أمرًا إجماعًا؛ وهو المطلوب.

والحاصل: أن مَنْ حَدَّ الأمر بأنه: «اللَّفْظُ الدالُّ على طلب الفعلِ بالذاتِ؛ علَى سبيل الاستعلاء أو العُلُوِّ»، وحدُّ هذا الحَدِّ بتمامه موجودٌ فى صور كثيرة؛ كصورة التهديد وغيره -: يلزمه الانفصالُ عن هذا؛ ليتقرر حدّه.

فالمعتزلة - كأبى الحُسَيْن وأبى هاشم وأبى على[2] -: انفصلوا بمنع وجود الحد في تلك الصور؛ وذلك لأن عندهم إنما يتحقّق اللفظ الدالُّ على الطلب بشرط إرادة الفعل؛ وهذا الشرط معدوم في تلك الصور [٢٥٦/أ]؛ فلا أمر فيها.

ونشأ من ذلك الخلافُ فى هذه المسألة التى نشرحها.

وأما أصحابنا: فلم يشترطوا في الأمر الإرادة؛ على ما عُلِمَ من قواعدهم.

وقالوا: لا يشترطُ فى الأمر - الذى هو اللفظُ الدالُّ على طلب الفعل - الإرادةُ؛ ضرورةَ أن الدلالة على الطلب لا تتوقّف على ذلك، والأمر هو اللفظ الدالُّ على الطلب [... إلى آخره].

وانفصلوا عن الإشكال الوارد على حد الأمر اللسانيِّ في تلك الصور بأن يقال: لا نسلّم عدم وجود [الأمر][3] اللساني في تلك الصُور. ولا يقال: «بأن الأمر اللساني - لو كان موسودًا فى تلك الصور والأمر اللسانى - هو اللفظَ الدالَّ على طلب الفعل -: فيلزم وجود الطلب النفسانى فى تلك الصور؛ عملاً بالدليل؛ واللازم باطل»: لأنّا نقول: لا نسلّم وجود الطلب النفسانى فى تلك الصور؛ وإنما يلزم ذلك [أن] لو كانت الصيغة مستعملة في تلك الصور بطريق الحقيقة، وذلك ممنوع، والأصل المقتضي لإرادة

---

(١) ينظر: المعتمد (٤٩/١).

(٢) ينظر: المعتمد (١٤٧/١).

(٣) سقط فى «أ».

الحقيقة – وإن اقتضى ذلك – ولكن [وَجدَ] المانع من ذلك؛ لأن الكلام في الصور التي وجد المانع من حمل اللفظ على الحقيقة فيها، وا لله أعلم.

قال المصنف – رحمه ا لله تعالى –: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

ذَهَبَ أَبُو عَلِيٍّ وَأَبُو هَاشِمٍ: إِلَى أَنَّ إِرَادَةَ الْمَأْمُورِ بِهِ تُؤَثِّرُ فِي صَيْرُورَةِ صِيغَةِ «افْعَلْ» أَمْرا:

وَهَذَا خَطَأٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الأَمْرِيَّةَ، لَوْ كَانَتْ صفةً للصِّيغَةِ – لَكَانَتْ:

إِمَّا أَنْ تَكُونَ حَاصِلَةً لِمَجْمُوعِ الحُرُوفِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّهُ لاَ وُجُودَ لِذَلِكَ الْمَجْمُوعِ.

وَإِمَّا لآحَادِهَا؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْحُرُوفِ، الَّتِي ائْتَلَفَتْ صِيغَةُ الأَمْرِ مِنْهَا – أَمْرًا عَلَى الاسْتِقْلال؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

الثَّانِي: أَنَّ صِيغَةَ «افْعَلْ» دَالَّةٌ بالوَضْعِ عَلَى مَعْنًى، وَذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ إِرَادَةُ الْمَأْمُورِ؛ فَإِذَا كَانَتِ الإِرَادَةُ نَفْسَ الْمَدْلُولِ – وَجَبَ أَلا تُفِيدَ الصِّيغَةُ الدَّالَّةُ عَلَيْهَا صِفَةً؛ قِيَاسا عَلَى سَائِرِ الْمُسَمَّيَاتِ وَالأَسْمَاءِ.

الْمَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ: قَالَ جُمْهُورُ الْمُعْتَزِلَةِ: الآمِرُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنَ الْمَأْمُورِ؛ حَتَّى يُسَمَّى الطَّلَبُ أَمْرًا.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: الْمُعْتَبَرُ هُوَ الاسْتِعْلاءُ، لاَ الْعُلُوُّ.

وَقَالَ أَصْحَابُنَا: لاَ يُعْتَبَرُ الْعُلُوُّ، وَلاَ الاسْتِعْلاءُ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى؛ حِكَايَةً عَنْ فِرْعَوْنَ: أَنَّهُ قَالَ لِقَوْمِهِ: ﴿**فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾ [الشُّعَرَاءُ: ٣٥]؛ مَعَ أَنَّهُ كَانَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنْهُمْ.

وَقَالَ عَمْرُو بْنُ العَاصِ لِمُعَاوِيَةَ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

أَمَرْتُكَ أَمْرًا جَازِمًا فَعَصَيْتَنِي ... وَكَانَ مِنَ التَّوْفِيقِ قَتْلُ ابْنِ هَاشِمِ

وَقَالَ دُرَيْدُ بْنُ الصِّمَّةِ لِنُظَرَائِهِ، وَلِمَنْ هُمْ فَوْقَهُ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

أَمَرْتُهُمْ أَمْرِى بِمُنْعَرِجِ اللِّوَى فَلَمْ يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ إِلاَّ ضُحَى الْغَدِ

وَقَالَ حُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ يُخَاطِبُ يَزِيدَ بْنَ الْمُهَلَّبِ أَمِيرَ خُرَاسَانَ وَالْعِرَاقِ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

أَمَرْتُكَ أَمْرًا جَازِمًا فَعَصَيْتَنِى فَأَصْبَحْتَ مَسْلُوبَ الإِمَارَةِ نَادِمًا

فَهَذِهِ الْوُجُوهُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ «الْعُلُوَّ»غَيْرُ مُعْتَبَرٍ.

وَأَمَّا أَنَّ «الاِسْتِعْلاَءَ» غَيْرُ مُعْتَبَرٍ - فَلأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: «فُلاَنٌ أَمَرَ فُلانا؛ عَلَى وَجْهِ الرِّفْقِ واللِّين».

نَعَمْ، إِذَا بَالَغَ فِى التَّوَاضُعِ - يَمْتَنِعُ إِطْلاَقُ الاِسْمِ عُرْفا؛ وَإِنْ ثَبَتَ ذَلِكَ لُغَةً.

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ عَلَى أَنَّ «الْعُلُوَّ» مُعْتَبَرٌ: بِأَنَّهُ يُسْتَقْبَحُ - فِى الْعُرْفِ - أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُ: «أَمَرْتُ الأَمِيرَ أَوْ نَهَيْتُهُ»، وَلاَ يَسْتَقْبِحُونَ أَنْ يُقَالَ: «سَأَلْتُهُ أَوْ طَلَبْتُ مِنْهُ»؛ وَلَوْلا أَنَّ الرُّتْبَةَ مُعْتَبَرَةٌ - وَإِلا لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَأَمَّا أَبُو الْحُسَيْنِ - فَقَالَ: «اعْتِبَارُ الاسْتِعْلاَءِ أَوْلَى مِنِ اعْتِبَارِ الْعُلُوِّ؛ لأَنَّ مَنْ قَالَ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ»؛ عَلَى سَبِيلِ التَّضَرُّعِ إِلَيْهِ - لاَ يُقَالُ: إِنَّهُ أَمَرَهُ؛ وَإِنْ كَانَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنَ الْمَقُولِ إِلَيْهِ.

وَمَنْ قَالَ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ»؛ عَلَى سَبِيلِ الاِسْتِعْلاَءِ، لاَ عَلَى سَبِيلِ التَّذَلُّلِ - يُقَالُ: إِنَّهُ أَمَرَهُ؛ وَإِنْ كَانَ الْمَقُولُ لَهُ أَعْلَى رُتْبَةً مِنْهُ؛ وَلِهَذَا يَصِفُونَ مَنْ هَذَا سَبِيلُهُ، بِالْجَهْلِ وَالْحُمْقِ؛ مِنَ حَيْثُ أَمَرَ مَنْ هُوَ أَعْلَى رُتْبَةً مِنْهُ».

وَاعْلَمْ: أَنَّ مَدَارَ هَذَا الْكَلاَمِ عَلَى صِحَّةِ الاسْتِعْلاَءِ، وَأَصْحَابُنَا يَمْنَعُونَ مِنْهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: لَفْظُ «الأَمْرِ» قَدْ يُقَامُ مُقَامَ الْخَبَرِ، وَبِالْعَكْسِ:

أَمَّا أَنَّ الأَمْرَ قَدْ يُقَامُ مُقَامَ الْخَبَرِ - فَكَمَا فِى قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: «إِذَا لَمْ تَسْتَحِ، فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»، مَعْنَاهُ: صَنَعْتَ مَا شِئْتَ.

وَأَمَّا أَنَّ الْخَبَرَ يُقَامُ مُقَامَ الأَمْرِ - فَكَمَا فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ**

أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ [البَقَرَةُ: ٢٣٣]، **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾** [الْبَقَرَةُ: ٢٢٨].

وَالسَّبَبُ فِي جَوَازِ هَذَا الْمَجَازِ: أَنَّ الأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ الْفِعْلِ؛ كَمَا أَنَّ الْخَبَرَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضا؛ فَبَيْنَهُمَا مُشَابَهَةٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ؛ فَصَحَّ الْمَجَازُ.

وَأَيْضا: تَجُوزُ إِقَامَةُ النَّهْيِ مُقَامَ الْخَبَرِ، وَبِالْعَكْسِ:

أَمَّا الثَّانِي: فَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَا تُنْكَحُ الْيَتِيمَةُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ» مَعْنَاهُ: لَا تَنْكِحُوهَا إِلَى غَايَةِ اسْتِئْمَارِهَا، وَكَقَوْلِهِ ﷺ: «لَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ، وَلَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا»، وَكَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾** [الْوَاقِعَةُ: ٧٩].

وَوَجْهُ الْمَجَازِ: أَنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْفِعْلِ؛ كَمَا أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِهِ، فَبَيْنَهُمَا مُشَابَهَةٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة فرع المسألة الخامسة، ووجه التفريع ظاهر، ودليل المصنف ضعيفٌ؛ وذلك لأن الأمر صفة ذهنية، والدليل المذكور: إنما ينفى كونها خارجة، والخصم لا يدعيه، وهذا كما تقول: الجنس غير النوع، ولا صفة فى الخارج ولا موصوف، وهما أمران ذهنيان يحمل أحدهما على الآخر ذهنا.

نقول: لا شَكَّ فى صدق قولنا: «زَيْدٌ قائم» كلام وخبر؛ فكما عقل هذا، فليعقل قوله: «افعل» أمر.

واعلم: أن المسألة الخامسة والسادسة لا حاجَةَ إلى بسط الكلام فيهما؛ لوضوحهما في[1] المتن. غير أن بعضهم أورد سؤالاً على المسألة السادسة، فقال: «المشابهة بين الأمر والخبر: إما أن تكون بجهة المساواة، أو بجهة التفاوت:

فإن كان بجهة المساواة: لم يكن التجوُّز بأحدهما عن الآخر أولَى من العكس، وإن كان لا بجهة المساواة: فلا يمنع التجوز رأسًا»:

والجواب: لا نختار الثانى.

وأما قوله: «نمنع التجوز»:

---

(١) فى «أ»: من.

قلنا: يدل على أن هذا النوع من المجاز استعملته العرب، وهو واقع فى كلامهم بكثرة تغنى عن الإطالة.

ومن المثل المشهورة: لفظ «الأسد»؛ فإنه يستعمل مجازًا فى المبالغة فى فصل الشجاعة، والشجاعةُ في محل الحقيقة أقوىَ وأشهر؛ وكذا لفظ «القمر».

* * *

الْقِسْمُ الأَوَّلُ

فِى المَبَاحِثِ اللَّفْظِيَّةِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف رحمه الله: المَسْأَلَةُ الْأُولَى:

قَالَ الأُصُولِيُّونَ: صِيغَةُ «افْعَلْ» – مُسْتَعْمَلَةٌ فِي خَمْسَةَ عَشَرَ وَجْهًا:

الأَوَّلُ: الإيجَابُ؛ كقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٤٣].

الثَّانِى: النَّدْبُ؛ كقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**فَكَاتِبُوهُمْ إنْ عَلِمْتُمْ فيهِمْ خَيْرًا**﴾. [النُّورُ: ٣٣]، ﴿**وَأَحْسِنُوا**﴾ [البَقَرَةُ: ١٩٥].

ويَقْرُبُ مِنْهُ «التَّأْديبُ»؛ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ-»؛ فَإنَّ الأَدَبَ مَنْدُوبٌ إلَيْهِ؛ وَإنْ كَانَ قَدْ جَعَلَهُ بَعْضُهُمْ قِسْما مُغَايِرا لِلْمَنْدُوبِ.

الثَّالِثُ: الإرْشَادُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢٨٢]، ﴿**فَاكْتُبُوهُ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٨٢].

وَالْفَرْقُ بَيْنَ النَّدْبِ وَالإرْشَادِ: أَنَّ النَّدْبَ لثَوَابِ الآخِرَةِ، وَالإرْشَادَ لِمَنَافِعِ الدُّنْيَا؛ فَإنَّهُ لاَ يَنْقُصُ الثَّوَابُ بِتَرْكِ الاِسْتِشْهادِ فى المُدَايَنات، وَلا يَزِيدُ بِفِعْلِهِ.

الرَّابِع: الإبَاحَةُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا**﴾ [البقرة: ١٨٧].

الخَامِس: التَّهْدِيدُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٠]، ﴿**وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ**﴾ [الإسْرَاءُ: ٦٤].

وَيَقْرُبُ مِنْهُ الإنْذَارُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**قُلْ تَمَتَّعُوا**﴾ [إبْرَاهِيمُ: ٣٠]؛ وَإنْ كَانُوا قَدْ جَعَلُوهُ قِسْما آخَرَ.

السَّادِسُ: الامْتِنَانُ؛ ﴿**فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ**﴾ [النَّحْلُ: ١١٤].

السَّابِعُ: الإكْرَامُ؛ ﴿**ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ**﴾ [الحِجْرُ: ٤٦].

الثَّامن: التَّسْخِيرُ؛ كَقَوْلِه: ﴿**كُونُوا قِرَدَةً**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٦٥].

التَّاسعُ: التعْجيزُ؛ ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٣].

الْعَاشرُ: الإهَانَةُ؛ ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**﴾ [الدُّخَانُ: ٤٩].

الحَادِيَ عَشَر: التَّسْوِيَةُ؛ ﴿**فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا**﴾ [الطُّورُ: ١٦].

الثَّانِيَ عَشَرَ: الدُّعَاء؛ ﴿**رَبِّ اغْفِرْ لِي**﴾ [الأَعْرَافُ: ١٥١].

الثَّالِثَ عَشْرَ: التَّمَنِّي؛ كَقَوْلِهِ: [مِنَ الطَّوِيل]

أَلا أَيُّهَا اللَّيْـلُ الطَّويـلُ أَلاَ انْجَلِي ....

الرَّابعَ عَشَرَ: الاحْتِقَارُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿**أَلْقُوا مَا أَنتُمْ مُلْقُونَ**﴾ [الشُّعَرَاءُ: ٤٣].

الخَامسَ عَشَرَ: التَّكْوِينُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿**كُنْ فَيَكُونُ**﴾ [يس: ٨٢].

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَنَقُولُ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ صِيغَةَ «افْعَلْ» - لَيْسَتْ حَقِيقَةً فِي جميـع هَـذه الوُجُوهِ؛ لأَنَّ خُصُوصيَّة التَّسْخِير، وَالتَّعْجِيز، وَالتَّسْوِيَةِ - غَيْرُ مُسْتَفَادَةٍ مِنْ مُجَرَّدِ هَـذِهِ الصِّيغَةِ؛ بَلْ إِنَّمَا تُفْهَمُ تِلْكَ مِنَ الْقَرَائِنِ.

إِنَّمَـا الَّـذِي وَقَـعَ الخِـلاَفُ فيـه - أُمُـورٌ خَمْسَـةٌ: «الْوُجُـوبُ» وَ«النَّـدْبُ» وَ«الإِبَاحَـة» وَ«التَّنْزِيهُ» وَ«التَّحْرِيمُ».

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ جَعَلَ هَذِهِ الصِّيغَـة مُشْتَرَكَةً بَيْـنَ هَـذِهِ الخَمْسَـةِ، ومِنْهُـم مَـنْ جَعَلَهَـا مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الوُجُوبِ، وَالنَّدْبِ، وَالإِبَاحَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا حَقِيقَةً لأَقَلِّ المَرَاتِبِ، وَهُـوَ الإِبَاحَةُ.

الشرح: اعلـم - وفقـك الله تعـالى - أنَّ الأصوليـين قـالوا: إن صيغـة[1] «افْعَـلْ»=

---

(١) إن المُسْتَقْرِئَ لِنصُوصِ القرآن وَالسُّنَّة يُدْرِكُ أنه لا تُوجَدُ آيَةٌ من آيات الأحكام، أو حَدِيثٌ من أحاديث الأحكام - تخلو غالبًا من صِيَغِ قَوْلٍ تدل على طَلَبٍ مُوَجَّهٍ إلى المُكَلَّفِ بأمر، أو بكَفٍّ عنه. ولطلب الفعل صِيَغٌ مُخْتَلِفَةٌ نُورِدُهَا فيما يلي:

(١) فِعْلُ الأَمْرِ: وذلك بصيغته المعروفة ؛ مثل قوله تعالى: ﴿وأَقِيمُوا الصَّلاة وآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [الحج:٧٨].

(٢) صيغَةُ المُضَارع المُقْتَرن بـ «لامِ الأَمْرِ» ؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ=

مستعملة فى خمسة عشر وجهًا:

الأول: الإيجاب؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ [البقرة: ١١٠].

الثاني: الندب؛ كقوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ [النور: ٣٣]، ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ [البقرة: ١٩٥] ويقرب منه التأديب؛ كقوله - عليه الصلاة والسلام -: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»[1]؛ فإن الأدب مندوبٌ إليه.

[قال المصنف] [2]:

وإن[كان][3] قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب.

الثالث: الإرشاد؛ كقوله تعالى: ﴿واسْتَشْهِدُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

=فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]. ومثل: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج:٢٩]. ومثل: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ ﴾ [الطلاق: ٧].

(٣) صيغة المَصْدَرِ القائم مقام فعل الأمر: مثل قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩]. ومثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد:٤].

(٤) جملة خبرية يراد بها الطلب: مثل قوله تعالى: ﴿والوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. إذ ليس المُرَادُ من هذا النَّصِّ الإخْبَارَ عن حُصُولِ الإِرْضَاعِ من الوالدات لأولادهن، وإنما المُرَادُ هو أَمْرُ الوَالِدَاتِ بِإرْضَاعِ أولادهن، وَطَلَبِ إيجاده منهن. ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾ [النساء: ١٤١]. فإن الظاهر من هذه الآية أنها لِلْخَبَرِ، وإنما المُرَادُ بها أَمْرُ المؤمنين ألا يُمَكِّنُوا الكافرين من التَّجَبُّرِ عليهم، والتَّكَبُّرِ بأية صِفَةٍ كانت. ومثل قوله - ﷺ- فيما أخرجه الشَّيْخَان: «لا تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ». وقد اتَّفَقَ الأصوليون عَلَى أَنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ تُسْتَعْمَلُ فى مدلولات كثيرة، لكن لا تدلُّ على وَاحِدٍ من هذه المدلولات بعينه إلا بِقَرِينَةٍ وسيذكر المصنف ذلك.

(١) أخرجه البخارى (٥٢١/٩) كتاب الأطعمة: باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، حديث (٥٣٧٦)، ومسلم (١٥٩٩/٣) كتاب الأشربة: باب آداب الطعام والشراب، حديث (٢٠٢٢/١٠٨)، وابن ماجه (١٠٨٧/٢) كتاب الأطعمة: باب الأكل باليمين، حديث (٣٢٦٧)، والدارمي (١٠٠/٢) كتاب الأطعمة: باب فى الذى يأكل مما يليه، والبيهقي (٢٧٧/٧)، وأحمد (٢٦/٤)، والبغوى فى «شرح السنة» (٦١/٦ - بتحقيقنا) كلهم من طريق وهب بن كيسان؛ أنه سمع عمر بن أبى سلمة يقول: كنت غلاما في حجر النبي (ﷺ) وكانت يدى تطيش فى الصحفة فقال لى رسول الله (ﷺ): يا غلام، سم الله، وكلْ بيمينك، وكلْ مما يليك.

(٢) سقط فى ج.

(٣) سقط فى ج.

والفرق بين الندب والإرشاد: أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا؛ فإنه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله.

الرابع: الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿**وَكُلُوا واشْرَبُوا**﴾ [البقرة: ١٨٧].

الخامس: التهديد؛ كقوله تعالى: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿**واستفزز من استطعت**﴾ [الإسراء: ٦٤].

ويقرب منه: الإنذار؛ كقوله تعالى: ﴿**قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ**﴾ [إبراهيم: ٣٠] وإن كان قد جعلوه قسما آخر.

السادس: الامتنان؛ كقوله تعالى: ﴿**كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ**﴾ [المائدة: ٨٨].

السابع: الإكرام؛ كقوله تعالَى: ﴿**ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ**﴾ [الحجر: ٤٦].

الثامن: التسخير؛ كقوله تعالَى: ﴿**كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [البقرة: ٦٥].

التاسع: التعجيز؛ كقوله تعالَى: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾ [البقرة: ٢٣].

العاشر: الإهانة، كقوله تعالى: ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الكَرِيمُ**﴾ [الدخان: ٤٩].

الحادى عشر: الدعاء؛ كقوله تعالى: ﴿**واغْفِرْ لَنَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦].

الثانى عشر: التسوية؛ كقوله تعالَى: ﴿**اصبِرُوا أَوْ لا تَصْبِروا سَوَاء عَلَيْكُمْ**﴾ [الطور: ١٦].

الثالث عشر: التمنى؛ كقوله: [من الطويل]

أَلاَ أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلاَ انْجَلِي ... [بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ] (١)(٢)

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) قائله امرؤ القيس بن حُجْرٍ الكندى، من معلقته المشهورة.

وقبله:

وليلٍ كموج البحر أرخى سدولهُ ... علىَّ بأنواع الهمومِ ليبتلى

فقلتُ لهُ لما تَمطَّى بصُلبهِ ... وأردف أعجازا وناء بكلكل

والإصباح: الصبح، وهو الفجر أو أول النهار، والانجلاء: الانكشاف، ومعناه: أنه تمنى زوالَ ظلام الليل بضياء الصبح، ثم قال: وليس الصبح بأمثل منك عندى ؛ لاستوائهما فى مقاساة الهموم، أو لأن نهاره يُظْلم فى عينه لتوارد الهموم، فليس الغرض طلب الانجلاء من الليل ؛ لأنه لا يقدر عليه، لكنه يتمناه تخلصًا مما يعرض له فيه، ولاستطالته تلك الليلَةَ ؛ كأنه لا يرتقب=

الرابع عشر: الاحتقار[١]؛ كقوله تعالى: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣].

الخامس عشر: التكوين؛ كقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].وسماه الغزالى[٢] بـ «كمال القُدْرَة».

وأما صيغة النهى؛ كقوله: «لا تفعل» فقد ترد للتحريم، أو للكراهة.

أو للتحقير؛ كقوله تعالى: ﴿لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٨].

ولبيان العاقبة: كقوله تعالَى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً﴾ [إبراهيم: ٤٢].

ولليأس؛ كقوله تعالى: ﴿لاَ تَعْتَذِرُوا﴾ [التحريم: ٧].

وللإرشاد؛ نحو قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاء﴾ [المائدة: ١٠١].

فهذه خمسة عشر وجهًا فى إطلاق صيغة الأمر، وستة أوجه فى إطلاق صيغة النهى، ولابُدَّ من البحث عن الوضع الأصلى وعن المتجوَّز به ما هو؟

وهذه الوجوه - كما عدها الأصوليون - بعضها كالمتداخل؛ فإن قوله ﷺ: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ» جعل للتأديب، وهو داخل في الندب؛ فإن الآداب مندوب إليها، وقوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا﴾ للإنذار، وهو قريب من قوله تعالى:﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ الذى [هو][٣] للتهديد.

=انجلاءها ولا يتوقعه؛ فلهذا يحمل على التمنى دون الترجى.

والشاهد فيه: استعمال صيغة الأمر للتمنى.

وقد أخذ الطِّرِماح هذا البيت وغير قافيته، فقال [من الطويل]:

ألاَ أيها الليل الطويلُ ألاَ اصبحِ ... بيومٍ وما الإصباحُ منكَ بأَرْوَحِ

ديوانه ص ١٨ ؛ والأزهيّة ص ٢٧١ ؛ وخزانة الأدب ٢/٣٢٦، ٣٢٧ ؛ وسرّ صناعة الإعراب ٢/٥١٣ ؛ ولسان العرب ١١/٣٦١ (شلل)؛ والمقاصد النحويّة ٤/٣١٧ ؛ وبلا نسبة فى أوضح المسالك ٤/٩٣؛ وجواهر الأدب ص ٧٨ ؛ ورصف المبانى ص ٧٩؛ وشرح الأشمونى ٢/٤٩٣، والمرشدى على عقود الجمان ٢/٥١، والدر المصون ٣/١٣٢ ويستشهدبقوله: «أيُّها اللّيل» ؛ فإنه نداء وخطاب لما لا يعقل، وهو الليل، وليس اسم صوت، لكونه لا يشبه اسم الفعل. ويروى: «فيك بأمثل»، وفي هذه الرواية شاهد على مجيء «فى» بمعنى «مِنْ».

(١) فى ج: الإخبار.

(٢) ينظر: المستصفى (١/٤١٩).

(٣) سقط فى «أ».

قال صاحب «التنقيحات»(١) قد اشتهر أن صيغة «افعل» ترد للإشارة، ولا نستبعد قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦] من هذا القبيل، ولا وجه لحمله على الوجوب؛ كما زعم بعض المعتزلة؛ فإن الآخرة ليست دار تكليف، ولا تكليف فيها بالوعيد على الترك، وقد ترد للتهديد؛ كقوله تعالى:﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ وللطلب، وقد تكون أمرا، وقد تكون التماسا، وقد تكون دعاءً، وقد تكون طلبا على سبيل التمنّي، وقد عُدَّتْ أقسام كثيرة متداخلة تعود كلها إلى ما ذكرنا.

قال المصنف - رحمه الله -: وإذا عرفت ذلك، فنقول:

«اتفقوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة فى جميع هذه الوجوه؛ لأن خصوصية التسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرَّد هذه الصيغة، بل إنها تفهم من القرائن، وإنما الذى وقع فيه الخلاف أمور خمسة:

الوجوب، والندب، والإباحة، والتنزيه(٢)، والتحريم.

فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركةً بين هذه الخمسة، ومنهم من جعلها [٢٥٧/ب] مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة [اشتراكا معنويًّا] (٣)، ومنهم من جعل صيغة الأمر حقيقة لأقل المراتب، وهو الإباحة».

هذا ما نقله المصنِّف.

وقال العالمى: ذهب أصحابنا وأكثر الناس إلى أن صيغة «افْعَلْ» حقيقة فى الأمر الذى هو طلب الفعل، مجاز فى غيره.

وكذلك قولنا: «لا تفعل» حقيقة فى النهى الذى هو طلب الترك، مجاز فى غيره.

وذهب بعض الناس: إلى أن صيغة «افْعَلْ» مشتركةٌ بين الأمر الذى هو طلب الفعل، وبين التهديد على الفعل، والإيجاب، والندب، والإرشاد، والإباحة، وجعلوه حقيقة في هذه الأشياء، وكذلك: قوْلُ القائل: «لا تفعل» مشتركةٌ بين النهى الذى هو طلب الترك، وبين التهديد على الترك.

قال ابن بَرْهَانَ: اختلف العلماء فى الأمر هل له صيغةٌ تَخُصُّهُ أم لا ؟:

---

(١) سقط فى ج.

(٢) فى «ب»: والكرامة.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

فذهب كافَّة الفقهاء: إلى أن الأمر له صيغة تخصه، وهو: قول الأعلى للأدنى: «افْعَلْ».

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأصحابه: إلى أن الأمر ليست له صيغة تخصه؛ وإنما قول القائل: «افعل» مشترك بين الأمر والنهي والتعجيز والتهديد والتكوين؛ فلا يحمل على شيء من هذه المحامل إلا بدليل أو انضمامِ قرينةٍ.

وذهب القاضى وأصحابه: إلى أن الأمر ليست له صيغةٌ تخصُّه، ولا أن الصيغة مشتركة بين الأمر وغيره من المحامل، ولا يدلُّ عنده قول القائل: «افعل» على معنى مشترك، ولا على معنى معيَّن، وإنما يدلُّ عند انضمام القرينة إليها، فنزل الصيغة من القرينة عنده منزلة الزاى من «زَيْد»، فكما أن الزاى من «زيد» لا تدلُّ على شيء حتى تركب مع الياء والدال؛ فكذلك قوله: «افْعَلْ» لا يدلُّ بدون القرينة على شيء، فإذا انضمت إليه القرينة دلت على المقصود.

هذا ما نقله ابن بَرْهان.

واعلم أنه قد[١] توجَّه بسبب[٢] نقله ونَقْلِ العالمي إشكال على قول المصنِّف[٣]: «واتفقوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه»؛ لأن خصوصية التعجيز والتسخير والتسوية ليست مستفادةً من مجرَّد هذه الصيغة»؛ فإنه قد ظهر من نقل ابن بَرْهَانَ: أنَّ من الناس من جعله حقيقة فى التعجيز والتكوين. وكلام العالمى: يدل على أن من الناس من جعله حقيقة فى الإرشاد أيضا. ويتوجَّه بسببه - أيضًا - الإشكال على قوله: «وإنما وقع الخلاف في الأمور الخمسة».

تنبيه: اعْلَمْ أنه سيظهر أن لفظة «افْعَلْ» حقيقةٌ فى الطَّلَبِ، وقد استعملَتْ فى الصور الخمسة عشر، فإذا تبيَّن أنها[٤] حقيقة فى البعض مجاز فى الباقي، فلابدَّ وأن يردَّ ذلك إلى أحد أنواع المجاز تحقيقا.

فنقول: يمكن رد ما هو مجاز منه إلى مجاز التشبيه للعلاقة، وبيانه: أن البعضَ يُوجَدُ فيه ما يشبه الطلبَ بوجه مَّا؛ فإن التعجيز والتكوين والتحقير طلبٌ بوجْهٍ مَّا؛ وكذلك التمني وغيره، ويمكن رَدُّ البعض إلى المجاز بطريق التعدية.

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) فى «أ»: توجه له بسبب.

(٣) فى «أ»: قول القائل المصنف.

(٤) فى «أ، جـ»: أنه.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالْحَقُّ: أَنَّهَا لَيْسَتْ حَقِيقَةً فِي هَذه الأُمُور:

لَنَا أَنَّا نُدْرِكُ التَّفرِقَة فِي اللُّغَات كُلِّهَا بَيْنَ قَوْله: «افْعَلْ» وَبَيْن قَوْلِهِ: «إِنْ شِئْتَ فَافْعَلْ، وَإِنْ شِئْتَ لا تَفْعَلْ»؛ حَتَّى إذَا قَدَّرْنَا انْتِفَاءَ الْقَرَائِنِ كُلِّهَا، وَقَدَّرْنَا هَذِهِ الصِّيغَة مَنْقُولَةً؛ عَلَى سَبِيلِ الحِكَايَةِ عَنْ مَيِّتٍ أَوْ غَائِبٍ، لاَ فِي فِعْلٍ مُعَيَّنٍ؛ حَتَّى يُتَوَهَّمَ فِيهِ قَرِينَةٌ دَالَّةٌ، بَلْ فِي الْفِعْلِ مُطْلَقًا - سَبَقَ إِلَى فَهْمِنَا اخْتِلافُ مَعَانِي هَذه الصِّيَغِ، وَعَلِمْنَا قَطْعًا أَنَّهَا لَيْسَتْ أَسَامِيَ مُتَرَادِفَةً عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ؛ كما أَنَّا نُدْرِكُ التَّفْرِقَة بَيْنَ قَوْلِهِمْ: «قَامَ زَيْدٌ» وَ «يَقُومُ زَيْدٌ»؛ فِي أَنَّ الأَوَّلَ لِلْمَاضِي، وَالثَّانِي لِلْمُسْتَقْبَلِ، وَإِن كَانَ قَدْ يُعَبَّرُ عَنِ المَاضِي بِالْمُسْتَقْبَلِ، وَبِالْعَكْسِ؛ لِقَرَائِن تَدُلُّ عَلَيْه.

فَكَذَلِكَ مَيَّزُوا الأَمْرَ عَنِ النَّهْي؛ فَقَالُوا: «الأَمْرُ»: أَنْ تَقُولَ: «افْعَلْ»، وَ «النَّهْي»: أَنْ تَقُولَ: «لاَ تَفْعَلْ»؛ فَهَذَا أَمْرٌ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِنَ اللُّغَاتِ، لاَ يُشَكِّكُنَا فِيهِ إِطْلاَقُهُ - مَعَ قَرِينَةٍ - عَلَى الإِبَاحَةِ أَوِ التَّهْدِيدِ.

فَإِن قِيلَ: «تَدَّعِي الْفَرْقَ بَيْنَ «افْعَلْ» وَ«لا تَفْعَلْ»؛ فِي حَقِّ مَنْ يَعْتَقِدُ كَوْنَ اللَّفْظِ مَوْضُوعا لِلْكُلِّ حَقِيقَةً، أَوْ فِي حَقِّ مَنْ لاَ يَعْتَقِدُ ذَلِكَ؟:

الأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ كُلَّ مَنِ اعْتَقَدَ كَوْنَ هَذِهِ اللَّفْظَةِ مَوْضُوعَةً لِهَذِهِ المَعَانِي - فَإِنَّهُ يَحْصُلُ فِي ذِهْنِهِ الاِسْتِوَاءُ.

أَمَّا مَنْ لاَ يَعْتَقِدُ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يَحْصُلُ عِنْدَهُ الرُّجْحَانُ.

سَلَّمْنَا الرُّجْحَانَ؛ لِكَنْ لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِلْعُرْفِ الطَّارِئِ، لاَ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ؛ كَمَا فِي الأَلْفَاظ الْعُرْفِيَّة ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى نَقِيضِهِ:

وَهُوَ: أَنَّ الصِّيغَةَ قَدْ جَاءَتْ بِمَعْنَى التَّهْدِيدِ، وَالإِبَاحَةِ؛ وَالأَصْلُ فِي الْكَلاَمِ الحَقِيقَةُ :

وَالْجَوابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّهُ مُكَابَرَةٌ؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ عِنْد انْتِفَاء كُلِّ الْقَرَائِنِ بِأَسْرِهَا: أَنَّهُ يَكُونُ فَهْمُ الطَّلَبِ مِنْ لَفْظِ «افْعَلْ» - رَاجِحا عَلَى فَهْمِ التَّهْدِيدِ وَالإِبَاحَةِ.

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ.

وعن الثَّالِثِ: أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ المَجَازَ أَوْلَى مِنَ الاشْتِرَاكِ.

وَوَجْهُ المَجَازِ: أَنَّ هَـذِهِ الأُمُورَ الْخَمْسَةَ - أَعْنِى: الْوُجُوبَ، وَالنَّدْبَ، وَالإِبَاحَةَ، وَالتَّنْزِيهَ، وَالتَّحْرِيمَ - أَضْدَادٌ؛ وَإِطْلَاقُ اسْمِ الضِّدِّ عَلَى الضِّدِّ - أَحَدُ وُجُوهِ المَجَازِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه ذهب بعض الناس إِلَى كون هذه الصيغة مشتركةً بين الوجوب والندب[1] والإباحة والتنزيه والتحريم، ومنهم من جعلها مشتركةً بين الوجوب والندب فقطْ، وهذا هو قول الذاهبين إلى كون الصيغة مشتركة تفريعا على المشهور، وهو: أنه لا اشتراك فيما عدا الخمسة، وعلَى هذا لا تفيد الصيغةُ الطَّلَبَ بإطلاقها؛ لأنها غير موضوعةٍ له فقطْ.

وقيل: إن صيغة «افْعَلْ» مشتركة بين النَّهْى[٢] والتهديد على الشركة.

واعلم: أن فى كلام إمام الحرمين إشارةً إِلَى أن القول بالاشتراك منسوب إلى الأشعرى، فلننقل لفظ الإمام:

قال في «البرهان»[٣]: قد اختلفت[٤] الآراء فى المقصود المعنوى فى المسألة:

فالمنقول عن أبى الحسن[٥] الأشعرى ومتبعيه من الواقفية: أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارةً فردةً.

وقول القائل: «افْعَلْ» متردِّد بين الأمر والنهي؛ نظرا إلى [مذهب] الوعيد، وإن فرض حمله على غير النهى، فهو يتردَّد بين رفع الحرج فى قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ وقوله تعالى[٦] ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وبين الاقتضاء، ثم هو فى مسلك الاقتضاء متردِّد بين الندب والإيجاب.

---

(١) فى «أ، جـ»: المندوب.

(٢) فى «أ»: الأمر.

(٣) ينظر: البرهان (١/٢١٢).

(٤) فى «أ، جـ»: اختلف.

(٥) فى «أ، جـ»: الحسين.

(٦) سقط فى «أ، جـ».

فتبيَّن من مجموع ما ذكرناه تردُّدُ اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها.

ثم اختلف أصحابه[١] فى تَنْزيل مذهبه: فقال قائلون منهم: اللفظ صالحٌ لجميع هذه المحامل، صلاحَ اللَّفْظِ المشترك للمعانى التى هُيِّئَتِ اللفظة لها.

وقال آخرون: ليس الوقف مصيرًا إلى دعوى الاشتراك وضعًا في اللسان، ولكن المعنىَّ به: أنا لا ندرى على أى وضع جرى قول القائل: «افعل» فى اللسان. ثم نقل مصنفو المقالات أن أبا الحسن - رحمه الله - مستمرٌّ على القول بالوَقْفِ مع فرض القرائن، والوجه أن نرد بالدَّليل على الناقل؛ فإنه يعتقد الوقف مع فرض قرائن الأحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل. والذى أراه قاطعًا فى ذلك: أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرةً بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس، نحو قول القائل: «أَوْجَبْتُ، وأَلْزَمْتُ».

وإنما الذى يتردَّد فيه مجرَّد قول القائل: «افعل» من حيث ألقاه فى وضع اللسان مترددًا.

وإذا كان كذلك، فما الظنُّ به إذا اقترن بقول القائل: «افعل» لفظ[٢] أو ألفاظ من القبيل الذي ذكرناه مثل: أن تقول «افعل حَتْمًا» أو «افعل واجبًا» ؟.

نعم: قد يتردَّد المتردد فى الصيغة[٣] التى فيها الكلام إذا اقترنَتْ بالألفاظ التى ذكرناها، فالمشعر بالأمر النفسى الألفاظُ المقترنةُ بقول القائل: «افعل»، وهى فى حكم التفسير لقول القائل: افعل، وهذا تردُّدٌ قريبٌ.

ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه [من] الخَبْطِ، وأما قرائن الأحوال، فلا ينكرها أحد، فهذا هو التنبيه على سِرِّ مذهب أبى الحسن والقاضى الباقلانى وطبقة الواقفية.

وأما المعتزلة: فلم يقف على سر مذهبهم إلا خَوَاصُّ الأصوليين: فذكر بعضهم أن «افْعَلْ» لرفع الحرج، ثم تصير مع الاقتران بالوعيد [٢٥٨/أ] مقتضيةً إيجابًا، وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع التخيّر فى الترك مقتضية[٤] استحبابًا، وأصل اللفظ لرفع الحرج.

وذهب ذاهبون منهم: إلى أن مقتضاها عند الإطلاق الندب، [و] هو أقرب إلى حقيقة مذهب القوم من الأولِ، وإن لم يكن ناصًّا على سر مذهب القوم أيضا.

---

(١) فى «أ»: أصحابنا.

(٢) فى ج: لفظة.

(٣) فى «أ»: الوصف.

(٤) في «أ، جـ»: مقتضيا.

فقد صرح صاحب «المعتمد» فى شرح «العمد» بسر المذهب[١]، فقال: الصيغة التى فيها الكلام موضوعة للدلالة على إرادة مُطْلِقِهَا الامتثالَ، فهذا مقتضاها، ثم لا يكون مرادها[٢] إلا طاعة، بَيْدَ أن الطاعة تنقسم إلى مُسْتَحَقٍّ ومُسْتَحَبٍّ؛ فإن اقترن باللفظ وَعِيدٌ، كان الوعيد دالاً على الوجوب، ومدلول اللفظ الإرادة فحسب؛ فخرج من ذلك: أن اللفظ ليس متردِّدا بين معنيين، وإنما معناه[٣] الإرادة، والوجوبُ متلقًّى من الوعيد المقترن به.

وإذا عرفت هذه المقدِّمة، فاعلم: أن المحقِّقين - بأسرهم - اتفقوا على فساد قول القائلين بالاشتراك، والدليل على ذلك: أنا نعلم علمًا ضروريًّا مستفادًا من تكرار الاستعمالات والمخاطبات التى لا تعدُّ ولا تحصَى: أن قول القائل: «افعل» ليس مرادفًا لقولنا: «إنْ شِئْتَ افْعَلْ، وإنْ شِئْتَ لاَ تَفْعَلْ»؛ فإنه يسبق إلى أذهاننا عند سماعنا لكل واحدٍ من هذه الألفاظ معنًى مخصوصٌ، ولا يمكن أن يحال ذلك على القرائن؛ لأنا نفرض الكلام فيما إذا سَمِعْنَا لفظة «افْعَلْ» مجردة من كل قرينة، وأنه يسبق إلى أذهاننا معانٍ مختلفة عند سماع هذه الصيغ.

ويوضح ذلك غاية الإيضاح: أن أئمة العربيَّة ميزوا بين هاتين الصيغتين، فقالوا: الأمر أن تقول: «افْعَلْ»، والنهي: «لاَ تَفْعَلْ».

وبالجملة: هذا المذهب معلوم البطلان ممن كان عالما باللغات وأوضاعها، فلا يشككنا فى ذلك إطلاقهم مع القرينة مرةً على الإباحة، ومرةً عَلَى التهديد.

فإن قيل: تدعى الفرق بين «افْعَلْ» «ولاَ تَفْعَلْ» فى حَقِّ من يعتقد كونها مشتركةً بينهما أو فى حَقِّ من لا يعتقد ذلك؟:

الأول ممنوع، ولا سبيل إليه، والثانى مسلَّم، ولا يجديكم نفعا؛ لأن ذلك بناء على اعتقاد عدم الاشتراك.

سلمنا ذلك؛ ولكن جاز أن يكون بناءً على عُرْفٍ حادثٍ.

ما ذكرتُم بأَنَّ الصيغة استعملَتْ فى الإباحة والتهديد، والأَصْلُ فى الاستعمال الحقيقة.

---

(١) فى «أ، جـ»: المذاهب.

(٢) فى «أ، جـ»: إفرادها.

(٣) فى «أ، جـ»: معناها.

والجواب [عن الأول] (١): أنه(٢) إذا كان سَبْقُ معنى الطلب إلى الذهن عند سماع الصيغة المجرَّدة (٣) مُكابرةٌ، ومن ترك المكابرة وأنصف، علم واعترف أنه إذا سمع الصيغة المجرَّدة عن كل القرائن، فإنَّ فَهْمَ معنى الطلب يكون راجحا على غيره كالتهديد والإباحة.

وعن الثانى: أن الأصل عدم العرف الحادث.

وعن الثالث: أنه إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولَى.

فإن قيل: يستفسر أَوَّلاً عن قوله: «والحقُّ أنها ليسَتْ حقيقة فى جميع هذه الأمور»؛ فإنَّ هذا القول يحتمل أن يكون المرادُ منه: [أن] هذه الصيغة ليست حقيقة فى شىء من هذه المعانى، وهذا مناقض لما سبق، ويحتمل أن يكون المراد أنه ليس حقيقة فى كل واحد، أى: ليس مشتركا بين هذه المعانى، وهو الأقرب؛ لكن هذا القَدْر(٤) [٢٥٨/ب] يصدق بألا يكون حقيقةً فى التحريم، ويبقى الاشتراك بين غيره، أو يخرج عنه التنزيه أيضًا، ويبقى الاشتراك بين الثلاثة الباقية، أو يخرج عن الإباحة أيضا، ويبقى الاشتراك بين الوجوب والندب، وإذا كانت الدعوى مجملة لا ندرى أن الحجة مفيدة للدعوى أم لا ؟!

ثم نقول: لا يلزمُ من الفرق بين قولنا: «افْعَلْ» و «لاَ تَفْعَلْ» وبين قولنا: «افْعَلْ»، و«إنْ شِئْتَ افْعَلْ، وإنْ شِئْتَ لاَ تَفْعَلَ» - ألا تكون صيغة «افْعَلْ» مشتركة بين هذه المعانى، بل كفى فى الفرق كونُ أَحَدِ اللفظين موضوعًا لأحد المعنيين على سبيل الانفراد، وموضوعًا للمعنى الآخر على سبيل الاشتراك؛ كما تميز بين القرء والطهر، وتعلم أنهما لَيْسَا بمترادفين.

الثالث: أنه أثبت فى المسألة التى (٥) ذكرها عقيب هذه [المسألة] (٦) أن [هذه] الصيغة حقيقة فى الوُجُوب، وليسَتْ حقيقة فى غيره، وذلك هو عين المطلوب من هذه المسألة، فكان إفرادها بالذكر تطويلاً.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ، جـ»: أن.

(٣) فى «أ، جـ»: المتجردة.

(٤) فى «أ»: القول.

(٥) فى «أ»: الذى.

(٦) سقط فى «أ، جـ».

هذه الأسئلة ذكرها صاحب «التلخيص».

والجواب عن الرابع: [أن المراد بهذا الكلام]:

أن هذه الصيغة وهي لفظة «افْعَلْ» من الصيغ[١] المشتركة بين معنيين فصاعدًا، وعلى هذا المعنى يحمل قوله: «والحق أنها ليست حقيقة في هذه الأمور» ويدل على أن دعواه ما ذكرناه.

[قال المصنِّف]: [٢] قوله في الجواب: «إن لفظة «افْعَلْ» يسبق إلى الذهن - عند الإطلاق - معنى الطلب، ولو كانت الصيغة من الصيغ المشتركة بين معنيين فصاعدًا، لما سبق المعنى الواحد إلى الذهن عند الإطلاقِ والتجرُّدِ عن سائر القرائن؛ لأن ذلك ترجيحٌ من غير مرجِّح، وذلك[٣] محال» هذه هي الدعوى مع الدليل.

أما قوله: «لا يلزم من الفرق بين «افْعَلْ» و«لا تَفْعَلْ» ألا تكون صيغة «افْعَلْ» مشتركةً»:

قلنا: المدعى: أن قولنا: «افْعَلْ» ليس بمرادف لقولنا: «لاَ تَفْعَلْ» لا على سبيل الاشتراك ولا [على] [٤] سبيل الانفراد.

والدليل عليه: أنه لو كان مرادفًا له على سبيل الانفراد لما سبق إلى الذهن عند سَمَاع لفظة «افْعَلْ» معنى مخالف لما يسبق إلى الأذهان[٥] عند سماع قولنا: «لاَ تَفْعَلْ» بالضرورة، واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك.

وأما أنه ليس مرادفًا على سبيل الاشتراك، وذلك لأنه لو كان مشتركًا بين المعنيين، لما سبق إلى الذهن أَحَدُ المعنيين عند التجرُّد عن كل القرائن، واللازم باطل.

أما قوله: «أثبت فى المسألة التى هى عقيب هذه المسألة أن الصيغة تفيد الوجوب، وتفيد عين هذا المطلوب»:

قلنا: لا نسلِّم أنه يفيد عين[٦] هذا المطلوب؛ بل لا يفيد إلا بواسطةِ مقدمةٍ أخرَى، وهي: أن الأصلَ عَدَمُ الاشتراك؛ وهذا لأنه لا يلزم من نفس كونِ اللفظة -حقيقةً فى معنى ألا تكونَ حقيقةً فى غيره، والله أعلم.

---

(١) في «أ»: أن من الصِيغ.

(٢) سقط فى «أ، حـ» .

(٣) في «أ، حـ»: وهو.

(٤) سقط فِي «أ، حـ».

(٥) فِي «أ، حـ»: الذهن.

(٦) فى «ج»: عن.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

الْحَقُّ عِنْدَنَا أَنَّ لفظَةَ «افْعَلْ» – حَقِيقَةٌ فِى التَّرْجِيحِ المَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ: وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ.

وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ: إِنَّهُ يُفِيدُ النَّدْبَ.

وَمِنْهُم مَنْ قَالَ بِالْوَقْفِ، وَهُمْ فِرَقٌ ثَلاثٌ:

الْفِرْقَةُ الأُولى: الَّذِينَ يَقُولُونَ: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِى الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ، وَهُوَ: تَرْجِيحُ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، ثُمَّ الْوُجُوبُ يَمْتَازُ عَنِ النَّدْبِ بِامْتِنَاعِ التَّرْكِ، وَالنَّدْبُ يَمْتَازُ عَنِ الْوُجُوبِ بِجَوَازِ التَّرْكِ؛ وَلَيْسَ فِى الصِّيغَةِ إِشْعَارٌ بِهَذَيْنِ الْقَيْدَيْنِ.

وَيَلِيقُ بِمَذْهَبِ هَؤُلاءِ أَنْ يَقُولُوا إِنَّهُ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى النَّدْبِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ يُفِيدُ رُجْحَانَ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، وَلَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ، وَقَدْ كَانَ جَوَازُ التَّرْكِ مَعْلُوما بِحُكْمِ الاِسْتِصْحَابِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ جَوَازُ التَّرْكِ بِحُكْمِ الاسْتِصْحَابِ، وَرُجْحَانُ الفِعْلِ بِدَلالَةِ اللَّفْظِ؛ وَلاَ مَعْنَى لِلنَّدْبِ إلا ذَلِكَ.

الْفِرْقَةُ الثَّانِيَةُ: الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ صِيغَةَ «افْعَلْ» مَوْضُوعَةٌ لِلْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ عَلَى سَبِيلِ الاشْتِرَاكِ اللَّفْظِى؛ وَهُوَ قَوْلُ الْمُرْتَضى مِنَ الشِّيعَةِ.

الْفِرْقَةُ الثَّالثةُ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّهَا حَقِيقَةٌ: إِمَّا فِى الْوُجُوبِ فَقَطْ، أَوْ فِى النَّدْبِ فَقَطْ، أَوْ فِيهِمَا مَعًا؛ بِالاِشْتِرَاكِ؛ لَكِنَّا لاَ نَدْرِى، مَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ هذِهِ الأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ؛ فَلاَ جَرَمَ تَوَقَّفْنَا فِى الْكُلِّ؛ وَهُوَ قَوْلُ الْغَزَّالِىِّ مِنَّا.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أنه لابد من نقل كلام[1] العلماء فيما قالوه من جملة المذاهب المنقولة [٢٥٩/أ] فى هذه المسألة؛ فإن بين منقولات القوم اختلافًا مَّا.

فنقول: قال المصنِّف: «والحق عندنا أن لفظة «افْعَلْ» حقيقة فى الترجيح[2] المانع [من

---

(١) فى «أ، جـ»: كلمات.

(٢) ينظر: البرهان ٢١٢/١، الإحكام للآمدى ١٢٢/١، المستصفى ٤٢/١ التمهيد للإسنوى، ٢٦٩ المنخول ١٠٥، شرح العضد ٧٩/٢، شرح الكوكب ٤١/٢، المعتمد ٥٧/١، التبصرة ٢٧، كشف الأسرار ١٠٧/١، حاشية النباني ٣١٦/١، فواتح الرحموت ٣٧٣/١، تيسير التحرير ٣٥١/١، أصول السرخسى ١٥/١، الوصول إلى الأصول ١٣٣/١، تقريب الوصول (٩٣)، ميزان الأصول ٢١٧/١.

النقيض] (١) [و] هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

وقال أبو هاشم: إنه يفيد الندب(٢).

ومنهم من قال بالوقف، وهم فرق ثلاثة:

الأولى: الذين يقولون(٣): إنه حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو رجحان الفعل على الترك، ثم يمتاز الوجوب عن الندب بامتناع الترك، ويمتاز الندب عن الوجوب بجواز الترك.

الثانية: الذين قالوا: إن صيغة «افعل» موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي، وهو قول المرتضَى من الشيعة(٤).

الثالثة (٥): الذين قالوا: إنها حقيقة إما في الوجوب [فقط]، أو فى الندب فقط، أو فيهما معا؛ بالاشتراك اللفظى، لكنا لا نعلم ما هو الحق من هذه الأقسام الثلاثة؛ وهو قول الإمام الغزالى(٦) واختار التوقُّف.

قال صاحب «المعتمد» (٧): اختلف الناس فى أن لفظة «افْعَلْ» تفيد الوجوب: فذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: إلى أنها حقيقة فى الوجوب؛ [وهو أحد قولى الشيخ أبى على].

وقال قوم: إنها حقيقة فى الندب.

وقال قوم: إنها تفيد الإباحة حقيقة.

وقال أبو هاشم: إنها تقتضى الإرادة، فإذا قال القائل لغيره: «افْعَلْ» - أفاد ذلك منه أنه مريدٌ للفعل، فإن كان القائل [لغيره: افعل] حكيمًا، وجب كون الفعل [على] صفة

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) ينظر: المعتمد (١/٥١).

(٣) فى «أ»: أنهم الذين يقولون.

(٤) على بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن على بن أبى طالب: نقيب الطالبين، وأحد الأئمة فى علم الكلام والأدب والشعر. يقول بالاعتزال، مولده ووفاته ببغداد، له تصانيف كثيرة ؛ منها: «الغرر والدرر» يعرف بأمالى المرتضى، و«الشهاب فى الشيب والشباب»، و«الشافى فى الإمامة»، و«تنزيه الأنبياء». ينظر الأعلام (٤/٢٧٨-٢٧٩) وميزان الاعتدال (٢/٢٢٣)، وإرشاد الأريب (٥/١٧٣).

(٥) فى «أ، جـ» : ثالثها.

(٦) ينظر: المستصفى (١/١٦٥).

(٧) ينظر: المعتمد (١/٥١).

زائدة على حسنه يستحقُّ لأجلها المدح، فإذا كان المقـول لـه في دار التكليـف، جـاز أن يكون واجبًا، وجاز ألا يكون واجبًا، بل يكون ندبًا، فإذا لم تدلَّ دلالـةٌ علـى الوجـوب للفعل، وجب نفيه والاقتصار على المتحقّق، وهو كون الفعل ندبًا يستحقُّ فاعله المدح.

هذا ما نقله صاحب «المعتمد».

فقول المصنِّف: «قال أبو هاشم: إنها للندب» يحملُ على ما فصَّله صاحب «المعتمـد»، وقد سبق التفصيل الذي نقله الإمام عن المعتزلة؛ وهو قريب مما نقلـه صـاحب «المعتمد» عن أبي هاشم.

واختار صاحب «المعتمد» كون «افْعَلْ» تفيد الإيجاب [(١)].

قال الغَزَّالي بعدما نقل قول الوجوب والندب والوقف: فمنهم - أي: من الواقفيـة - من قال: هو مشتركٌ كلفظة «العَيْنِ».

ومنهم من قال: لا ندرى - أيضًا - أنه مشترك، أو وضع واستعمل فى الآخر مجـازًا؛ والمختار أنه متوقّف فيه.

ثم قال بعد ذكر الدليل على ما اختاره: شبه [المخـالفين] الصـائرين[(٢)] إلى النـدب - وقد ذهب إليه كثير من المتكلِّمين، وهم: دهماء المعتزلة، وجماعـة مـن الفقهـاء، ومنهـم مَنْ نقله عن الشافعي، وقد صرَّح الشافعى فى كتاب «أحكام القـرآن» بـتردُّد الأمـر بـين الندب والوجوب، فقال[(٣)]: النهى دل على التحريم، وقـال: إنما أوجبنا تزويـج الأمَـةِ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [النساء:١٩].

قال: ولم يتبيَّن لى وجوب إنكاح العبد؛ لأنه لم يرد فيه النهى عـن العَضْـل[(٤)]، بـل لم يرد فيه إلا قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢] فهذا أَمْرٌ، وهـو محتمـلٌ للوجوب والندب.

هذا ما نقله الغزَّالىُّ عن الشافعي، وفيه تصريحٌ بنقـل بعضـه عـن الشـافعيِّ: أن الأمـر للندب، وأنه قال - أيضًا - إنه متردد بين الندب والوجوب.

---

(١) ينظر: المعتمد (١/٥١).

(٢) فى ج: الصابرين.

(٣) فى «أ»: وقال.

(٤) يقال: عَضَلَ يَعْضُلُ عَضْلاً، وَعَضَّلْتُ عَلَيْهِ تَعْضِيلاً: إذَا ضَيَّقْتَ عَلَيْهِ فِي أَمْرِهِ، وَحُلْتَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يُرِيدُ. وَأَصْلُهُ: مِنْ عَضَّلَتِ الْمَرْأَةُ: إِذَا نَشِبَ وَلَدُهَا فِي بَطْنِهَا وَعَسُرَ خُرُوجُهُ ؛ قَالَهُ الْعُزَيْرِىُّ. ينظر النظم ٢/١٣٠.

قال الإمام في كتاب «البُرْهَان» [1]: «وأما جميع الفقهاء، فالمشهورُ [٢٥٩/ب] من الجمهور: أن الصيغة التي فيها الكلام - للإيجاب إذا تجرَّدت عن القرائن، وهذا مذهب الشافِعِيِّ. والمتكلِّمون من أصحابنا مجمعون على اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري في الوَقْف، ولم يساعد الشافعيَّ غَيْرُ الأستاذ أبي إسحاق.

ثم قال الإمام بعد أن بيَّن أن الصيغة لا تفيد الإباحة بخصوصها ولا الندبَ بخصوصِهِ؛ تمسكًا بالمسلك الذى سلكه المصنف:

وقد تعيَّن الآن أن نبوح بالغرض الْحَقِّ فنقول: «افْعَلْ» طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، وهذا مقتضى اللفظ المجرَّد عن القرائن.

فإن قُلْتَ: فهذا مذهب الشافعيِّ وأتباعه، وهو المصيرُ إلى اقتضاء اللفظ إيجابًا:

قلنا: ليس كذلك؛ فإن الوجوب - عندنا - لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك، وليس ذلك يقتضي تمحيص الطلب، والوجوبُ مستدرَكٌ من الوعيد، وبين هذا وبين ما حكيناه عند عبد الجَبَّار مضاهاة في المسْلَك، وتبايُنٌ عظيمٌ في المغزى والمدرك.

وأنا أبني على منتهى الكلام شيئًا يقرُبُ مما اخترته من مذهب الشافعيِّ - رضي الله عنه -:«ثبت في وضع الشرع أن التمحيص في الطلب متوعَّد على تركه، وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجبًا».

هذا كله لفظ الإمام في «البرهان»، وهو يقصد الفرق بين مذهبه ومذهب الشافعيِّ بأن الإيجاب عند الشافعيِّ متلقى من اللفظ، وأما عند الإمام فَمِنَ اللفظ والشرع [2].

---

(١) ينظر: البرهان (٢٢١/١).

(٢) وخلاصة الأمر ؛ أنه اتسعت دائرةُ الاختلافِ بينَ العلماء، والأصوليين فيما يَدُلُّ عليه الأَمْرُ حقيقةً؛ حيث إنَّ دَوَرَانَ الأمر على أَوْجُهٍ كثيرةٍ لا يَدُلُّ على أنَّه حقيقة في كلٍّ منها.

فإذَا وَرَدَ أمرٌ من الأوامر في القرآنِ الكريم، أو في السُّنَّةِ النَّبويَّةِ، فهل يُعْتَبَرُ هذا الأَمْرُ دَالاً على الوُجُوب ؟ أم النَّدْبِ ؟ أم الإباحة ؟ أم لمعنى آخر؟

إن خصوصيَّة التَّعجيز، والتَّحقير، والتَّسْخير... وغير هذه المعَاني غير مُسْتَفَادٍ من مجرَّد صِيغَةِ الأمر، بَلْ إنَّما تفهم هذه المعاني من القَرَائِنِ، وعَلَيْهِ فلا خِلافَ في أنَّ صيغةَ الأَمْرِ ليست حَقِيقيَّةً في جَمِيعِ الوُجُوهِ. وللعلماء آراءٌ مُتَعَدِّدَةٌ في دَلالَةِ الصيغة على الوُجُوبِ، أو على الندب، أو على غيرهما، فقد اتفق العُلَمَاءُ على أن صيغة الأَمْرِ لا تَدُلُّ على أى معنى من المَعَانِي المتقدمة إلا بقرينة، كما قلنا سَابِقًا.

وقد اختلفوا فيما إذَا تَجَرَّدَتْ هذه الصِّيغَةُ عن القَرِينَةِ، فهل تدل على الوُجُوبِ؟ أم على=

.. ..

=النَّدْب؟ أم على الإِبَاحَةِ ؟ المَذْهَبُ الأَوَّلُ: وهو لجمهور العُلَمَاء ؛ حيث ذَهَبُوا إلى أن صيغ: «افعل» تدلُّ على الوجوب حقيقةً، مجازًا فيما سواه، أى: فى النَّدْبِ والإباحة، وسائر المعانى المستعملة فيها الصيغة، وهذا مَذْهَبُ الشافعي، واختاره ابن الحاجب فى «المختصر»، والبيضاوىُّ فى «المنهاج».

المَذهب الثاني: ويُعْزَى لأبي هاشم الجُبَّائِيِّ، وهو وَجْهٌ عند الشافعية ؛ حيث ذَهَبُوا إلى أن صيغَة الأمر حَقِيقَةٌ فى الندب، مَجَازٌ فيما سواه. المَذْهَبُ الثَّالِثُ: يَرَى أن صيغة الأَمْر حقيقة فى الإِبَاحَةِ، وهو التخيير بين الفعل والتَّرْكِ، فهى لا تَدُلُّ إلا على الجواز حقيقة ؛ لأنه هو المتيقن، فعند خُلُوِّه عن القرينة يكون حَقِيقَةً فى الإِبَاحَةِ، مجازًا فيما سواها. المَذْهَبُ الرَّابِعُ: ويُعْزَى لِلْمَاتِرِيدِيِّ ؛ حيث يرى أن صيغة الأَمْر حقيقة في القَدْرِ المشترك بين الوُجُوبِ والندب، وهو الطَّلَبُ ؛ لأن كلا من الوجوب والندب طَلَبٌ، ويزاد قيد الجَزْمِ فى جانب الوجوب ؛ لأنه الطلب الجازم، والندب غير جازم. المَذْهَبُ الخَامِسُ: وفيه تكون صِيغَةُ الأَمْرِ مشتركة بين الوُجُوبِ والنَّدْبِ اشتراكًا لَفْظِيًّا.

المَذْهَبُ السَّادِسُ: يرى أن صيغة الأمر مُشْتَرِكَةٌ بين الوُجُوبِ، والنَّدْبِ، والإباحة.

المَذْهَبُ السَّابِعُ: يرى أن صِيغَةَ الأمر حَقِيقَةٌ فِي القَدْرِ المشترك بين هذه الأنواع الثلاثة، وهو الإِذْنُ. نصَ عليه أَبو عَمْرٍو بن الحاجب. المَذْهَبُ الثَّامِنُ: وإليه ذَهَبَ القاضى أبو بكر البَاقلاني، والغَزالي، والآمِدِيُّ؛ حيث كانوا يَتوقَّفُونَ عن القَوْل بأن الصيغة تَدُلُّ على الوجوب، أو على الندب ؛ لأن الصِّيغَةَ استعملت فى الوُجُوبِ تَارَةً، وفى النَّدْبِ أخرى، فقالوا بالتوقُّفِ.

قال الآمِدِيُّ: ومنهم من تَوَقَّفَ، وهو مَذْهَبُ الأشعرى - رحمه اللّه تعالى - ومن تبعه من أصحابه ؛ كالقاضى أبى بَكْرٍ، والغزالى، وغيرهما، وهو الأصح.

المَذْهَبُ التَّاسِعُ: يرى أن صِيغَةَ الأَمْرِ مشتركة بين الوُجُوبِ، والندب، والإباحة، والإرشاد، والتهديد. وقيل: صيغة الأَمْرِ مشتركة بين الوُجُوبِ والنَّدْبِ، والتحريم، والكَرَاهة، والإباحة ؛ فهي مشتركة بين الأَحْكَامِ الخمسة، ووجهة دلالة الصيغة على التحريم والكَرَاهَةِ ؛ فإنها تستعمل فى التَّهْدِيدِ، وهو يستلزم تَرْكَ الفِعْلِ المُهَدَّدِ عليه، وهو إما محرم، أو مَكْرُوهٌ.

أما دلالة الصِّيغَةِ على الخَمْسَةِ التي هي: الإيجَابُ، والندب، والإباحة، والإِرْشَادُ، والتهديد - فواضح ؛ لأنها مستعملة فى جميع هذه المعانى. وقال أبو بكر الأبهري - من المالكية -: إن أمر اللّه تعالى للوجوب، وأمر رسول اللّه ﷺ المستقلَّ غيرَ المُبَيِّنِ والمُوَكِّدِ لأَمْرِ اللّه تعالى فهو للنَّدْبِ.

وما ذهب إليه الجُمْهُورُ من العلماء هو الرَّاجحَ، وهو الذى نَخْتَارُهُ، ويلزم أن يكون قَاعِدَةً ننطلق منها في فَهْمِ الأَوَامِرِ الواردة في كِتَابِ اللّه عَزَّ وجَلَّ، وسُنَّة رَسُوله - عليه الصلاة والسلام - لو فرض أن الأَوَامِرَ فيهما وَرَدَتْ خاليةً عن القرائن التي تبين المُرَاد منها ؛ لأن من يَتتبَّع الأدلة يُدْرِكْ أن وَضْعَ الأَمْرِ في اللغة إنما هو لِطَلَبِ الإتيان بالمَأْمُور به على وَجْهِ الحَتْمِ واللزوم، فإذا كان الطالب أَعْلَى منزلة وسِيَادَةً على من توجه إليه الأَمر، وأتى بالمأمور به كان مستحقًا للجَزَاءِ الحَسَنِ، وإن لم يَأْت بما أمر به كان مُستحقًّا للذَّمِّ والعِقَابِ، وهذا هو معنى الوُجُوبِ فى=

قال صاحب «الإحكام» فى «منتهى السول» [(١)]: قال الشافعي فى قول، وجماعةٌ من الفقهاء والمتكلِّمين، وأبو الحسين البصرى [والْجُبَّائى فى أحد قوليه]: إنه للوجوب، ومجاز فيما عداه.

وقال أبو هاشم وجماعةٌ من المتكلِّمين وجماعةٌ من الفقهاء: إنه للندب.

وقالت الشيعة: إنه مشتركٌ بينهما.

وتوقَّف الأشعريُّ ومن تابعه فى ذلك؛ وهو الحَقُّ.

ونقل فى «الاحكام» [(٢)] كون الوجوب مذهبًا للشافعي.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: الأمر يقتضي الإيجاب فى قول أكثر أصحابنا؛ وهو قول [أكثر] [(٣)] الفقهاء.

واختلفوا فى أنه: هل يقتضى الوجوب بِوضْعِ اللغة، أو بالشرع؟

ثم قال: وأما الأشعريَّة: فإنَّ أبا الحسن الأشعرىَّ أملَى على أصحابه[(٤)] بـ «بغداد»: أن الأمر يقتضى الوجوب [وهذا ما نقله فى شرح «اللمع»]؛ وهذا يقتضى أن الأشعرىَّ له قولٌ فى أن الأمر للوجوب.

سوى القاضى أبى الحسن، فإنه كان يذهب إلى أن الأمر إذا أُطْلِقَ كان على النَّدْبِ إلا أن يقوم دليل على الإيجاب.

وذهب القاضى عبد الوَهَّاب[(٥)] فى المنتخب إلى أن مَذْهَبَ مالك[(٦)] وكافَّة أصحابه: أن أوامر الله للوجوب، وأوامر الرسول ﷺ على الوجوب إذا تجرَّدَتْ.

=اصطلاح العلماء. ينظر: نهاية السول ١٩/٢، وجمع الجوامع ٣٧٥/١، والإحكام ١٠/٢، والمستصفى ١٦٥/١.

(١) ينظر: منتهى السول (٤).

(٢) ينظر: الإحكام (١٣٣/٢).

(٣) سقط فى ج.

(٤) فى «أ، جـ»: أصحاب أبى إسحاق.

(٥) فى «أ»: ونقل القاضي عبد الوهاب فى المنتخب أن.

(٦) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي أبو عبد الله المدنى، أحد أعلام الإسلام، وإمام دار الهجرة. عن نافع، والْمَقْبُرِى ونُعَيم بن عبد الله وابن المنكدر ومحمد بن يحيى بن حَبَّان وإسحاقَ بن عبدالله بن أبى طلحة وأيوب وزيد بن أسلم وخلق. قال البخارى: أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر. وتوفى سنة تسع وسبعين ومائة. ودفن بالبقيع. ينظر: الخلاصة ٣/٣، سير أعلام النبلاء ٤٨/٨، المعارف لابن قتيبة ٤٩٨-٤٩٩، الديباج المذهب ٥٥/١-١٣٩، تهذيب التهذيب ٥/١٠.

ونقل بعض المصنِّفين من الحنابلة: أن الأمر للوجوب عند أحمد.

وكان شيخنا أبو بكر الأبهرى[1] يذهب إلى الفَصْل بين أوامر الله وأوامر رسول الله ﷺ، فيقول: إن أوامر الله للوجوب، وأوامر الرسول ﷺ الأصل فيها الندب، إلاَّ ما كان موافقًا لنصٍّ أو مبينًا لمجمل[2].

وقال ابن الحاجب[3]: الجمهوُر عَلَى أنها للوجوب [فقط][4].

وقال أبو هاشم[5] ومتابعوه: للندب، وقيل: إنها للطلب [وهو القدر][6] المشترك بينهما، وقيل: مشترك بينهما [اشتراكًا لفظيًّا][7]، والقاضى [٢٦٠/أ] والأشعرىُّ بالوقف فيهما، وقيل: لفظة «افعل» مشتركة فيهما، وفى الإباحة، وقيل: للإذْن المشترك بين الثلاثة، وقال الشيعة: مشتركة فى الأربعة: الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد.

قال المصنف - رحمه الله -: لَنَا وُجُوهٌ:

الدليلُ الأَوَّلُ: التَّمسُّكُ بقَوْلِهِ تَعَالَى لإِبْلِيسَ: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾ [الأَعْرَافُ: ١٢]، وَلَيْسَ الْمُرَادُ [مِنْهُ] الاسْتِفْهَامَ بالاتِّفَاق، بَلِ الذَّمَّ؛ فَإِنَّهُ لاَ عُذْرَ لَهُ فِي الإِخْلاَلِ بالسُّجُودِ بَعْدَ وُرُودِ الأَمْرِ بِهِ، هَذَا هُوَ الْمَفْهُومُ مِنْ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: «مَا مَنَعَكَ مِنْ دُخُولِ الدَّارِ؛ إِذْ أَمَرْتُكَ ؟!»؛ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَفْهِما؛ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الأَمْرُ دَالاًّ عَلَى الْوُجُوبِ - لَمَا ذَمَّهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى التَّرْكِ، وَلَكَانَ لإِبْلِيسَ أَنْ يَقُولَ: إِنَّكَ مَا أَلْزَمْتَنِي السُّجُودَ.

الشَّرْحُ: اعلم - وفقك الله تعالى - أن علماء الأصول اختلفوا فى أن كون الأمر

---

(١) محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح، أبو بكر التميمي الأبهرى: شيخ المالكية فى العراق، سكن بغداد، وسئل أن يلى القضاء فامتنع، له تصانيف فى شرح مذهب مالك والردِّ على مخالفيه منها: «الرد على المزنى» ومن كتبه: «الأصول»، و «إجماع أهل المدينة»، وغيرها فى كتب الحديث العوالى والأمالى. ولد سنة ٢٨٩ هـ وتوفى سنة ٣٧٥ هـ. انظر: الوافى بالوفيات ٣:٣٠٨، اللباب ١/٢٠، الأعلام ٦/٢٢٥.

(٢) فى «أ»: لجملة، وفى ج: لجمة.

(٣) ينظر: شرح المختصر (٢/٧٩).

(٤) سقط فى «أ، جـ».

(٥) ينظر، المعتمد (١/٥١).

(٦) سقط فى «أ، جـ».

(٧) سقط فى «أ، جـ».

للوجوب مسألة علمية أو ظنية؟ واختيار المصنِّف أنها ظنية؛ وهو الحق، والأدلة المذكورة فى الكتاب تنبنى على هذه القاعدة، وهي: أنا لا ندعى أن الأمر يفيدُ الوجوب قطعا، بل ندعى أنه يفيد الوجوب ظنًّا، والكلام فى الأمر المجرَّد عن القرائن، والدليل عليه وجوه:

الأول: التمسُّك بقوله تعالى لـ «إبليس»: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢].

وجه التمسُّك: أن هذا النمط من الكلام يستعمل تارة للاستفهام، وأخرى للذم والتوبيخ، والاستعمالاتُ شاهدةٌ لما ذكره؛ فإن السيد إذا قال لعبده: «ما منعك من دخول الدار؛ إذ أمرتك ؟!» - يفهم منه استعماله للاستفهام مرة وللذم والتوبيخ أخرى، والأصل: [عَدَمُ] استعماله في غيرهما؛ لوجهين:

أولا: بالاستصحاب.

الثاني: بالنافى للاشتراك.

وإذا ثبت انحصار استعمال هذا النمط من الكلام فى أَحَدِ هَذَيْنِ المفهومين؛ فنقول:

الأول: منتفٍ ههنا؛ لاستحالة الاستفهام على الله تعالَى؛ لأَنَّهُ يشعر بالجهل، وهو على الله تعالى مُحَالٌ؛ فتعيَّن الثاني وهو: استعماله للذمِّ والتوبيخِ على ترك مقتضى الأمر، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

ويتأكد ذلك: بأنه لو لم يكن للوجوب، لكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتَنى ولا[1] أوجبتَ على، فلهذا تركْتُ، وحيث لم يقل شيئا من ذلك، دل ذلك على أنه للوجوب.

وهذا الدليل منطبق على حَدِّ الواجب، وهو: ما يذم تاركه شرعًا.

ويمكن أن يستدلَّ بالآية على وجه آخر، فنقول:

قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ[2] تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ سؤالٌ عن المانع للسجود عند ورود الأمر، لا للجهل عن المَسْئُولِ عنه؛ فإن الجهل على الله محالٌ؛ بل ليقرَّ إبليس

---

(١) فى «أ»: وما.

(٢) فى «أ، جـ»: أن.

بالمانع؛ فيكون أبلغ في المؤاخذة، إن كان المقصود المؤاخذة بالمانع، أو الإلزام إن كان المقصود منه الإلزام؛ كما في قوله تعالَى: ﴿**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى**﴾ [طه: ١٧]. ولا يحسن السؤال عنِ المانع مِنَ الإتيان بالشيء إلا إذا كان المقتضِي للإتيان به قائمًا، فأما إذا لم يكن قائمًا، فإنه يحالُ عدمُ الفعل على عدم المقتضِي؛ فيلزم أن يكون الأمر مقتضيًا للإيجاب.

هذا تمام تقرير هذا الدليل.

أما قوله في التمسُّك الثاني: «إنما يَحْسُنُ السؤالُ عن المانع بعد قيام المقتضِي؛ فيلزم كون الأمر مقتضيًا للإيجاب»:

قلنا: لا نسلِّم؛ بل يحسن السؤال عن المانع، إذَا قلنا: الأمر للنَّدْبِ؛ وذلك لأنه إذا لم يأت بالمندوب إليه فقد فَوَّتَ على نفسه المَصْلَحة المدلول عليها بالندب، فيحسن السؤال عن الإعراض عن اكتساب فلا يدلُّ ذلك على قيام المقتضِي للإيجاب.

قلنا: الجواب [عن الأوَّلِ]: أن هذا الكلام إنما يَكُونُ قَدْ سَبَقَ لبيانَ الذمِّ والتوبيخِ على ترك مقتضى الأمر والاستفهام [عن] المانع من السجود المندوب إليه أو الواجب. [و] لنفرض التصريح بالمانع؛ ليكون أبلغ في المؤاخذة، وإنما كان يلزم كون الأمر للإيجاب: أما إذا كان الواقع هو الأول فظاهر.

وأما إذا كان الواقعُ هو الثاني؛ فلأن المقصود: إما التصريحُ بالمانع من السجود [الواجب] المدلولِ عليه بقوله تعالى: ﴿**اسْجُدُوا**﴾، أو التصريحُ بالمانع من السجود المندوبِ المدلولِ عليه بقوله تعالَى: ﴿**اسْجُدُوا**﴾، لا سبيل إلى الثاني، فتعيَّن الأول.

وإنما قلنا: إنه لا سبيل إلى الثَّاني؛ لأنه [لا] (١) يصير جواب السؤال المذكور لازمًا، وهو التصريح بالمانع، إلا إذا انحصر الجواب في ذلك، ولا ينحصر إلا إذا كان تاركًا للسجود الواجب المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿**اسْجُدُوا**﴾ [وذلك] لأنه إذا كان الأمر للوجوب، فلا يمكنه ألا يصرح بالواجب؛ بل يقول: إنما تركت السجود؛ لأنك ما أوجبت عليَّ؛ فلا يحصل المقصود، وهو التصريحُ بالواجب.

واعلم: أنه يَرِدُ على هذا الدليل أسئلةٌ غيرُ ما ذكره المصنِّف، فلنوردْها ونجيب عنها، ثم نورد ما أورده المصنِّف مع أجوبته، فنقول:

---

(١) سقط في «أ، جـ».

لا نُسَلِّمُ أنه ذمَّه على ترك السجود عند ورود الأمر، بل سأله عن المانع من السجود، وعند ورود الصِّيغة المقتضية للندب؛ وهذا [٢٦٠/ب] لأن الإتيان بالمَنْدُوب مصلحـةٌ فى حَقِّهِ، والعاقل لا يعرض عن المصلحة إلا لمانع، ثم إن الله عَلِمَ منه أنه ترك ذلك المندوب [في حقه] (١)؛ لاستكباره وادعائه أنَّهُ أشرفُ من المأمور بالسُّجُودِ لـه، فـأريد بالسؤال عن المانع من الإفصاحُ عنه؛ لتقع المؤاخذة بما أضمره فى نفسه مع التصريح به.

سلَّمنا أنه ذَمَّهُ؛ ولكن لا نسلِّم أنه ذَمَّهُ على ترك مقتضى صيغة الأمر، بل جاز أن تكون الصيغةُ الَّتِي خاطَبَ اللَّهُ بها نصًّا في الإيجاب، فإنْ كانت على هذا الأسلوب من الكلام وهو أن يقول: «أوجبْتُ عليك، أو حَتَّمْتُ، أو ألزمتُكَ وأمرْتُكَ به، فإن لم تفعل عاقبتك» فلابد من فعله.

سلَّمنا ذلك؛ ولكنَّ ذلك يقتضى ترتُّب الذمِّ على ترك مقتضى أمر واحد، فلِمَ قُلْتَ: إنه يلزم من كونه أمرًا واحدًا مقتضيًا للإيجاب أن يكون كلُّ أمر كذلك ؟!

أما قوله: «لا نسلِّم أنه ذمه على ترك مقتضى الأمر، بل ذمَّه على ترك مقتضى ما كان نصًّا فى الإيجاب»:

قلنا: لفظ «الأمر» حقيقة فى القول المخصوص علَى ما سبق؛ ويلزم من ذلك أن يكون ذلك القولُ مفيدًا للوجوب؛ وهو المطلوب.

أما قوله: «يلزم من ذلك أن يكون أَمْرٌ واحدٌ للوجوب؛ فلم قلت: إنه يلزم من ذلك أن يكون كلُّ أمر للوجوب ؟!»:

قلنا: لوجهين:

أما الأول: فبالإجماع؛ لأن القائل قائلان: قائل يقول: بأن كل أمر مَّا للإيجاب، فكل أمر للإيجاب، وقائل يقول: لا يقتضى الإيجابُ أمرًا، ولا كُلُّ أمر يقتضي الإيجاب، فالقولُ بأن أمرًا ما يقتضي الإيجاب دون غيره - قولٌ ثالثٌ باطلٌ بالإجماع.

وأما ثانيًا: فلأن الخصم لا يقول بأن أمرًا مجرَّدًا يقتضى الإيجاب، وقد قرَّرنا ذلك؛ فصار ملزمًا مَحْجُوجًا.

أما قوله: «يحسن السؤال [٢٦١/أ] عن المانع، إذا كان الأمر يقتضى النَّدْب»:

قلنا: المندوبُ جائزُ الترك، فترك؛ لكونه جائز الترك لا لمانع مِنْ فعله، والواجب لا

---

(١) سقط فى «أ».

يجوزُ تركه؛ فلا يترك لكونه جائز الترك فى نفسه؛ فلابد وأن يكون تَرْكه لمانع.

وإذا ثبتت هذه المقدِّمة، فنقول:

حُسْنُ السؤال عن المانع للفعل يستدِعى وجوبه، ولا يستدعى نَدْبيَّته؛ لما قرَّرنا: أنه لا يمكن أن يقال: تركت الواجب لكونه جائز الترك فى نفسه.

ويمكن أن يقال: تركتُ المندوبَ لكونه جائز الترك فى نفسه، وبما ذكرنا تَوجَّه المنع على المقدِّمة القائلة بأنه: يَحْسُنُ السؤال عن المانع، إذا قلنا: الأمر يقتضى الندب.

واعلم أن صاحب «الإحكام» عوَّلَ فى إفساد هذا الدليلِ علَى منع العموم، وجوابُهُ على وجهين:

أما أولاً: فلأنه رتَّب الذَّمَّ على ترك مطلق الأَمْر؛ فيعلَّل به للمناسبة والدوران، فيعمُّ؛ لعمومِ علَّته.

وأما ثانيًا: فلأنَّ الخصم لا يقول بذلك فى أمر من الأمور، فقد صار محجوجًا؛ أو يتمسَّك بإجماعٍ لا قائل به.

واعلم: أن قول القائل: «كل أَمْرٍ مهدَّد عليه يقتضي الوجوب بقرينة التهديد» لا يدفع التمسُّك بتلك الأوامر في دعوى ظهورها للوجوب؛ وذلك لأنا نقول:

رتب التهديد أو الذمَّ على ترك مطلق الأمر؛ إذ ليس في الكلام دلالة على اختصاص التهديد بذلك الأمر؛ فيلزم كون مطلق الأمر للوجوب، إلا [إذا] (١) وجد المانع من ذلك، هذا إذا فرض خلوُّ الكلام عما يقتضي اختصاص التهديد بذلك.

وأما إذا لم يَخْلُ الكلام عن ذلك: فإنا نثبت التعميم بطريق المناسبة والدوران؛ فيلزم من كون ذلك الأمرِ للوجوبِ: أن يكون مطلق الأمر للوجوب.

وهذا الدليل يفيد الظهور، ولا يقدح فيه حوالة ذلك على ما يندفع بالأصل بالاحتمالات التى هى على خلاف ظاهر اللفظ.

واعلم: أن الغزالىَّ ومن تابعه فى اختيار الوَقْف: يكفيه إبداءُ احتمال مانع من القطع، وإن لم يكن مانعًا من الظهور؛ فإنه يرى: أن هذه المسألة قطعيةٌ، والاحتمال المذكور مانعٌ من القطع، وهذا نظر صحيح سَادٌّ لِمُدَّعِى القَطْعِ فى المسألة، ولا يقدح ذلك فى

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

مرام من يدعى الظهور، فلا يَردُ على مدعي الظهور ما يورده الغزاليُّ ومن تابعه، كصاحب «الإحكام».

فإذن: لا يتجه على المصنِّف جميع ما أورده صاحب «الإحكام» على أدلّة المصنِّف من الاحتمالات الغير المانعة من الظهور المانع من القَطْعِ، وبه يندفعُ صَرْفُ الوجوب من مواقعه إلى القرينة؛ لأن الأصل عدمها؛ وذلك كافٍ في الظهور.

قال المصنف – رحمه الله تعالى: فَإِنْ قُلْتَ: «لَعَلَّ الأَمْرَ فِى تِلْكَ اللُّغَةِ كَانَ يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ فِى هَذِهِ اللُّغَةِ لِلْوُجُوبِ ؟!»: قُلْنَا: الظَّاهِرُ يَقْتَضِى تَرْتِيبَ الذَّمِّ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ؛ فَتَخْصِيصُهُ بِأَمْرٍ خَاصٍ خِلاَفُ الظَّاهِرِ.

الشرح: اعلم –وفقك الله تعالى –: أن هذا السؤال مع الجوابِ ظاهرٌ، غير أن بعضهم أورد عليه سؤالاً، فلنوردْهُ ونجيب عنه:

أما السؤال: فهو أنه إما أن يكون[1] قول القائل: «الأصل ترتب الذم على ترك مطلق الأمر» صحيحًا أو فاسدًا؛ فإن كان فاسدًا، فقد فسد الجواب المذكور عن السؤال، وإن كان صحيحًا؛ فلا حاجة إلى الدليل المذكور؛ لكون هذه المقدِّمة كافيةً في المطلوب.

قلنا: نحن ندعى أنه لما رتَّب الله الذمَّ على ترك مطلق الأمر، فتقييده بلغةٍ دون لغة [٢٦١/ب] تقييدٌ للمطلق من غير دليل؛ وذلك ممتنعٌ.

وحاصله: الأصل عدم تقييد المطلق.

ومن المعلوم: أن هذه المقدِّمة وحدها لا تفيد المطلوب؛ فقد بان سقوط السؤال.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: الدَّلِيلُ الثَّانِي: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ﴾ [الْمُرْسَلات: ٤٨]؛ ذَمَّهُمْ عَلَى أَنَّهُمْ تَرَكُوا فِعْلَ مَا قِيلَ لَهُمْ: «افْعَلُوهُ»؛ وَلَوْ كَانَ الأَمْرُ يُفِيدُ النَّدْبَ – لَمَا حَسُنَ هَذَا الْكَلامُ؛ كَمَا إِذَا قِيلَ لَهُم: «الأَوْلَى أَنْ تَفْعَلُوهُ، وَيَجُوزُ لَكُمْ تَرْكُهُ» – فَإِنَّه لَيْسَ لَنَا أَنْ نَذُمَّهُم عَلَى تَرْكِهِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى –: أن التمسك بهذا النص قريبٌ من التمسك بالنص الأول، فنقول: ذمَّهم على ترك الركوع إذا قيل لهم: «اركعوا»؛ لأن هذا النمط من الكلام يستعمل لذمِّ تارك الشيء إذا قيل له: «افْعَلْ» فلو كان يقتضي «افعل» النَّدْبَ،

(١) فى ج: يصور.

لما حَسُنَ الذَّمُّ على مطلق تَرْكِ مقتضاه؛ لأن المندوب لا يُذمُّ تاركه، ثم بعدَ ذلك طريقان:

أحدهما: أنّا نقول: إذا[١] ثبت أن الصيغة لَيْسَتْ للندب، فإنا لا ندعى إلا ذاك الطريق.

الثانى: أنا نقول: الخلاف مع من يقول: «الصيغة للنَّدْبِ فقط»، ونحنُ نقولُ: هى للوجوب فقط، فإذا ثبت أنها ليستْ للندب، يلزم أن تكون للوجوب بالضرورةِ؛ لأن الخصم وافقنا - والحالةُ هذه - أن الصيغة لأحدهما لا غير، فإذا لم تكن للندب، كانت للوجوبِ بالضرورة والإجماع.

ولك[٢] طريق[٣] آخر ، وهو أن تقول: إن الدليل الذى به أثبتنا أنها ليسَتْ للندب، ثبت [به] [٤] أنها ليست للإباحة ولا للمشترك، وإلا لما ترتَّب الذمُّ على ترك مطلق الأمر، واللازم باطل.

وبِعَيْن ذلك تبيَّن أنها ليستْ مشتركة، وإذا انتفَتْ هذه المذاهب، تعيَّن أنها للوجوب بالضرورة و[٥] بالإجماع.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه ذمَّهم على ترك مطلق الأمر؛ بل ذمَّهم على أمر آخر وراء هذا، وهو: أن طبيعتهم وسجيَّتهم التمرُّد والعصيان عند ورود الأوامر، ولا شك أن هذا غير ترك مطلق المأمور به، بل هو مبدأ الترك؛ فإن الأخلاق الرديئة والملكات الفاسدة مبدأُ للأفعال الفاسدة؛ وبالعكس: فإن الأخلاق الصالحة والملكات الصالحة مبدأ للأفعال الصالحة جزمًا؛ فتلك الملكات الرديئة قبحها أعظم وفسادُهَا أشدُّ؛ فإن صاحب الملكة الفاضلة قد يبدو منه فعلٌ قبيحٌ وزَلَّة واحدة، ولكن لما كان على خلاف طبيعته[٦]، فهو يتوب عنها ويرجع إلى مقتضى طبيعته[٧] الفاضلة، فالمواظبة على الأفعال القبيحة توجبُ تمكُّن الملكة القبيحة من النفس، والمواظبة على الأفعال الحسنة توجب تمكن الملكة الفاضلة من النَّفْسِ، ثم توجب تلك الملكة صدور تلك الأفعال منه بسهولة.

---

(١) فى «أ، جـ»: فإذا.

(٢) فى «أ»: وذلك.

(٣) فى «أ، جـ»: طريقة.

(٤) سقط فى ج.

(٥) فى «جـ»: أو.

(٦) فى «جـ»: طبقته.

(٧) فى «جـ»: طبقته.

قلنا: الجواب عن ذلك: أن هذا الكلام إما أن يكونَ قد سيق[1] لبيان إثْمِ تارك مقتضَى «افعل» عند اتجاهِهِ إلَيْه ووروده عليه، أو يكونَ ذلك قد سيق لذمٍّ صاحب السجية الرديئة، وأَيًّما كان[2]: يلزم ثبوت المدَّعَى، فإن كان الواقع هو الأول، فظاهر، وإن كان الواقع هو الثانى، فلأن ذم سجيتهم بترك مقتضى الأمر عند توجُّهه عليهم إنما يَحْسُنُ إذا كان مقتضى [٢٦٢/أ] الأمر الإيجاب؛ وإلا لكان تَرْكَ مقتضى ما لا يلزمهم ولا يوجب عليهم شيئًا؛ فلا يحسُنُ ذمُّهُمْ بترك ذلك.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّمَا ذَمَّهُمْ، لاَ لأَنَّهُمْ تَرَكُوا المَأْمُورَ بِهِ؛ بَلْ لأَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا حَقِيقَةَ الأَمْرِ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ**﴾ [المُرسَلاَتُ: ٤٧].

وَأَيضًا: فَصِيغَةُ «افْعَلْ» قَدْ تُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ عِنْدَ اقْتِرَانِ بَعْضِ الْقَرَائِنِ بِهَا؛ فَلَعَلَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا ذَمَّهُمْ؛ لأَنَّهُ كَانَ قَدْ وُجِدَتْ قَرِينَةٌ دَالَّةٌ عَلَى الْوُجُوبِ»:

وَالجْوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ «المُكَذِّبِينَ» فِي قَوْلِهِ: ﴿**وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ**﴾ [المُرْسَلاتُ: ٤٧]: إِمَّا أَنْ يَكُونُوا هُمُ الَّذِينَ تَرَكُوا الرُّكُوعَ؛ لَمَّا قِيلَ لَهُمْ: «ارْكَعُوا»، أَوْ غَيْرَهُمْ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: جَازَ أَنْ يَسْتَحِقُّوا الذَّمَّ؛ بِتَرْكِ الرُّكُوعِ، وَالْوَيْلَ؛ بِسَبَبِ التَّكْذِيبِ؛ فَإِنَّ -عِنْدَنَا- الْكَافِرَ كَمَا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ بِتَرْكِ الإِيمَانِ - يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ أَيْضًا؛ بِتَرْكِ الْعِبَادَاتِ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - لَمْ يَكُنْ إِثْبَاتُ الْوَيْلِ لإِنْسَانٍ بِسَبَبِ التَّكْذِيبِ - مُنَافِيًا ثُبُوتَ الذَّمِّ لإِنْسَانٍ آخرَ؛ بِسَبَبِ تَرْكِ المَأْمورِ بِهِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا ذَمَّهُمْ؛ لِمُجَرَّدِ أَنَّهُمْ تَرَكُوا الرُّكُوعَ لَمَّا قِيلَ لَهُمْ: ﴿**ارْكَعُوا**﴾؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مَنْشَأَ الذَّمِّ هَذَا الْقَدْرُ لا الْقَرِينَةُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أنه أورد المصنِّف على [الدليلين المذكورين][3] سؤالين:

---

(١) في «أ، حـ»: سبق.

(٢) في «أ، حـ»: أو الملكة وإنما كان.

(٣) في «أ، حـ»: الدليل.

أحدهما أن نقول: لا نسلِّم أنه ذمهم على ترك مقتضى الأمر، بل [إنما] ذمهم على عدم اعتقاد حقيقة الأمر، والذي يدل على ذلك قوله تعالى:﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾.

والمكذِّبون هم الذين لا يعتقدون حقيقة الأمر.

وثانيهما: [أنا] [١] لا نسلم أنه ذمهم على ترك مقتضى مطلق الأمر، بل ذمَّهم على [ترك] [٢] أمر خاصٍّ، وهو الذى اقترنَتْ به قرينةٌ مقتضيةٌ لكون تلك الصيغة للإيجاب.

الجواب عن الأول: أن تارك الركوع المأمور به: إما أن يكون هو المكذِّب المعتقد عدم حقيقة الأمر، وهو الكافر، أو غيره:

فإن كان الأول: كان تاركًا للإيمان والركوع، فيستحق الويلَ بسبب التكذيب، والذمَّ بسبب ترك الركوع؛ فإن الكافر مخاطب بفروع الإيمان.

وإن كان غيره: كان الويل ثابتًا لإنسان بسبب التكذيب، والويل الآخر بسبب ترك الركوع، ولا منافاة بينهما.

فإن قيل: لا اتجاه لهذا الجواب؛ فإنَّ الخصم منع المدعَى، والجواب عن منع المدعى الدليل على المدعى، وما ذكرتم ليس كذلك، فلا توجيهَ له.

قلنا: طريق التوجيه أن ندلَّ على المدعى، فنقول:

ليس فِي هذه الآية - وهى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] - ذِكْرُ اعتقادٍ باطلٍ أو حقٍّ، بل رتب الذم على ترك مقتضى قوله: «ارْكَعُوا»، وهذا ظاهر غاية الظهور، فمن ادعى صرف[٣] هذا الظاهر إلى غيره؛ فَذَلِكَ من باب المعارضة؛ فعليه البيان؛ فقد دللنا على المدعَى، ولا يتوجَّه ما ذكره الخصم، بل إنما تَتَّجهُ معارضته، والخصْمُ يصير مدعيًا بعد أن كان نافيًا، فيتوجَّه المنع من المستدِلِّ على كلام الخصم المعارض.

وتوجيه المعارضة: أن يقول الخصم:

ما ذكَرْتَ من الدليل - وإن دلَّ على ترتب[٤] الذم على ترك مقتضى قوله تعالى:

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «حـ».

(٣) فى «حـ»: عرف.

(٤) فى «حـ»: ترتيب.

«اركعوا» - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأن قرينة قوله تعالى: «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» صارفةٌ لذلك الظاهر إلى غيره؛ [وذلك] لأنه إذا ذُمَّ قوم، ثم ورد ذم آخر، فإن الأصلَ عود الذم الثانى إلى المفهوم أولاً؛ فإن ذلك هو السابق إلى الذهن، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان.

وإذا صار ما ذكره الخصم معارضة، فجوابه:

أن المكذِّب: إما أن يكون تارك الركوع أو غيره، وأيّما كان فالتقريب آتٍ.

أما إذا كان غيره: فلأنه يلزم أن يكون المكذِّب إنسانًا كافرًا، وهو الذى لحقه الويل، وتاركُ الركوع إنسانًا آخر لحقه الذمُّ، فيلزم أن يكون لحوق الذم لتركه للركوع، ولا يلزم من هذا عودُ الدليل والذمِّ إلى [٢٦٢/ب] واحد.

وأما إذا كان هو تارك [الركوع: فلأنَّ هذا الشخص تاركٌ للإيمان والواجبات] الشرعية، فيستحق الويلَ علَى ترك الإيمان، والذمَّ على ترك الواجبات الشرعية؛ تفريعًا على الأصل المقرر؛ وهو: أن الكفَّار مخاطبون بفروع الشريعة، وبهذا اندفع السؤال الأول.

والجواب عن الثانى هو: أن الذمَّ رُتب على ترك الركوع، إذا قيل له: «ارْكَعْ»، فيلزَمُ أَنْ يكون منشأ الذم هو ترك الركوع فقط، لا الركوع المدلول على إيجابه باللفظ مع القرينة.

ويمكن أن يجاب عن هذا: بالأصل الدالِّ على عدم القرينة؛ فَإِنَّه [1]ليس الكلامُ فى جواز[2] الاستحقاق على الترك، بل فى تحتم الاستحقاق على الترك، وفساد هذا السؤال ظاهر للمتأمل؛ فلا حاجة إلى الجواب.

قال صَاحِبُ «التنقيح»: وللمعترض أَنْ يُحِيلَ الإيجاب على القرينة الكائنة فى ضمن الركوع، وما ذكره المصنِّف جوابًا عن دعوى القرينة هو بعينه جواب عن هذا.

قال المصنف: الدليل الثالث: لَوْ لَمْ يَكُنِ الأَمْرُ مُلْزِمًا لِلْفِعْلِ - لَمَا كَانَ إِلْزَامُ الأَمْرِ سَبَبًا لِلُزُومِ المَأْمُورِ بِهِ؛ لَكِنَّهُ سَبَبٌ لِلُزُومِ المَأْمُورِ بِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ مُلْزِمًا لِلْفِعْلِ.

بَيَانُ الشَّرْطِيَّة: أَنَّ بِتَقْدِيرِ أَلاَّ يَكُونَ الأَمْرُ مُلْزِمًا لِلْفِعْلِ - كَانَ إِلْزَامُ الأَمْرِ إِلْزامًا لِشَىْء،

(١) فى «أ»: بأنه.

(٢) فى «أ»: جواب.

وَذَلِكَ الشَّيْءُ لا يُوجِبُ فِعْلَ المَأْمُورِ بِهِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ هَذَا الْقَدْرُ سَبَبًا لِلُزُومِ المَأْمُور بِهِ.

وَبَيَانُ أَنَّ إِلْزَامَ الأَمْرِ سَبَبٌ لِلُزُومِ المَأْمُور به - قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾** [الأَحْزَاب:٣٦]:

وَالْقَضَاءُ هُوَ: الإِلْزَامُ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾** مَعنَاهُ: إِذَا أَلْزَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا - فَإِنَّهُ لاَ خِيرَةَ لِلْمُؤْمِنِين فِي المَأْمُورِ بِهِ.

وَيَجِبُ هَهُنَا حَمْلُ لَفْظِ «الأَمْر» عَلَى المَأْمُورِ بِهِ؛ إِذْ لَوْ أَجْرَيْنَاهُ عَلَى ظَاهِرِهِ -لَصَارَ المَعْنَى: أَنَّهُ لاَ خِيَرَةَ لِلْمُؤْمِنِينَ فِي صِفَةِ اللَّه تعَالَى؛ وَذَلِكَ كَلامٌ غَيْرُ مُفِيدٍ.

وَإِذَا تَعذَّرَ حَمْلُهُ عَلَى نَفْسِ الأَمر - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى المَأْمُورِ بِـهِ؛ فَيَصِيرُ التَّقْدِيرُ أَن اللَّه تَعَالَى: إِذَا أَلْزَمَ المُكَلَّفَ أَمْرًا - فَإِنَّهُ لاَ خيرَةَ لَهُ فِي المَأْمُور بِـهِ؛ وَإِذَا انْتَفَت الخِيَرَةُ - بَقِيَ: إِمَّا الحَظْرُ، وَإِمَّا الْوُجُوب والحَظْرُ مُنْتَفٍ بالإِجْمَاعِ؛ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوبُ.

فَإِنْ قِيلَ: الْقَضَاءُ: هُوَ الإِلْزَامُ، وَالأَمْرُ: قَدْ يردُ بمَعْنَى شيْءٍ؛ فَقَوْلُهُ: **﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾** [الأَحْزَابُ: ٣٦] مَعْنَاهُ: إِذَا أَلْزَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ شيئًا.

وَنَحْنُ نَعْتَرِفُ بِأَنَّ اللَّه تَعَالَى، إِذا أَلْزَمَنَا شَيْئًا - فَإِنَّهُ يَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْنَا؛ وَلكِنْ لِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ بِمُجَرَّدِ أَنْ يَأْمُرَنَا بِالشَّيءِ، فَقَدْ أَلزَمَنَا»؟! فَإِنَّ ذَلِكَ عَين المُتَنَازَعِ فيه !!»:

والْجَوَابُ: قَدْ بيَّنَّا أَنَّ لَفظَ «الأَمْر» حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ المَخْصُوصِ، وَلَيس حَقِيقَةً فِي الشَّيْءِ؛ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ؛ وَلاَ ضَرُورَةَ -هَهُنَا - فِي صَرْفِهِ عَنْ ظَاهِرِهِ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَقَوْلُهُ: **﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾** مَعْنَاهُ: إِذَا أَلْزَمَ اللَّهُ أَمْرا، وَإِلْزَامُ الأَمْرِ هُوَ: تَوْجِيهُهُ عَلَى المُكَلَّفِ، شَاءَ أَمْ أَبَى.

وَإِلْزَامُ الأَمْر غَيرُ إِلْزَامِ المَأْمُور بِهِ؛ فَإِنَّ الْقَاضِي، إِذَا قَضَى بِإِبَاحَةِ شَيْءٍ - فَقَدْ ثَبَتَ إِلْزَامُ الحُكْمِ، وَلَوْ لَمْ يَثْبُتِ المَحْكُومُ بِهِ؛ فَكَذَا هَهُنَا: إِلْزامُ الأَمْرِ: «عِبَارَةٌ عَنْ تَوْجِيهه عَلَى المُكَلَّف، وَالْقَطْع بِوُقُوعِ ذَلِكَ الأَمْرِ».

ثُمَّ: الأَمْرُ إِنْ لم يَقْتَضِ الْوُجُوبَ - لَمْ يَكُنْ إِلْزَامُ الأَمْرِ إِلْزَامًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ،، وَإِنْ كَانَ مُقْتَضِيًا لِلْوُجُوب، فَهُوَ الَّذِي قُلْنَاهُ !!

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نرى تقديم[1] تفسير ألفاظ ثلاثة مذكورة فى الآية، ثم بعد ذلك نتكلّم فى شرح الدليل المذكور وتقريره بقَدْر الإمكان.

اللفظ الأول: لفظة «قضَى» وهى الإلزام بالفعل[2]؛ وهو ظاهر.

[اللفظ] [3] الثانى: لفظة «أَمْر» أو «الأَمْر» حقيقة في القول المخصوص؛ وقد تقرَّر ذلك فى أول «كتاب الأوامر».

[اللفظ] [4] الثالث: لفظة «مِنْ أَمْرِهِمْ» لا يجوز حملها على حقيقة الأمر؛ لأن حقيقته: إما القول المخصوص، أو معناه، على سبيل الاشتراك؛ عَلى رأى، [وعلى رأى آخر: هو حقيقةٌ فى اللَّفْظِ مَجازٌ فى المعنى]، وعلى رأى ثالث: هو حقيقة في المعنى مجاز فى اللفظ، وقد بيَّنا ذلك مفصَّلاً، ونقلنا المذاهب الثلاثة فى لفظ «الكلام» و«النهى» وما يجرى مجراها.

ولا خِيرَةَ للمكلَّف في شيء منها؛ لأن المعنى صفة الله تعالى، واللفظ حادثٌ دَالٌّ عليها، فلا خيرة للإنسان فيها[5] جزمًا، فيصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، والمأمور مجاز لحمل اللفظ عليه؛ فصار المراد من «أمره» المأمور.

وإذا تقرَّر هذا، فقد [٢٦٣/أ] صار المرادُ من قوله: «قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُه أَمْرًا» إلزامَ القول المخصوص لكونه حقيقة للفظ، ووجوبَ حمل اللفظ على الحقيقة، وإلزامُ القولِ توجيهه على المكلَّف شاء أم أبى؛ إذ لا يعقل من إلزام القولِ إلا ما ذكرنا: إما بالضرورة، أو بالاستصحاب النافى لوجود غيره.

وإذ قد فرغنا من تقرير هذه المقدِّمة، فَلْنَعُدْ إِلَى شرح الدليل، فنقول:

الأَمر ملزم للفعل[6]؛ لأنه لو لم يَكُنْ ملزمًا للفعل، لما كان إلزام الأمر المذكور توجيهَهُ على المكلَّف شاء أم أبى على ما بيناه فى المقدِّمة - سببًا للزوم المأمور به، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله.

---

(١) فى «أ»، «جـ»: تقدم.

(٢) فى «جـ»: بالنقل.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «أ»، «جـ».

(٥) فى «جـ»: فيهما.

(٦) فى «جـ»: الفعل.

بيان الشرطية: [هو] أنه لو لم يكن الأمر ملزمًا للفعل، كان إلزام الأمر إلزامًا لشيء، وذلك [الشيء] (١) لا يوجب فعل المأمور به؛ فوجب ألا يكون ذلك القدر سببًا للزوم المأمور به؛ فقد صَحَّت الشرطية.

بيان بطلان التالي [هو]: أنا نقولُ: إلزام الأمر - بالتفسير المذكور - سببٌ لِلُزُوم المأمور به، وذلك لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى نفى خِيَرَةَ المؤمن والمؤمنةِ في المأمور به إذا توجَّه نحوه أَمْرُ اللهِ وأَمْرُ رسوله؛ لأن المراد بقوله: ﴿**قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُه أَمْرًا**﴾ يتوجَّه الأمر نحو المكلَّف، والأمر(٢) فى قوله: «مِنْ أَمْرِهِمْ» المأمورُ به؛ على ما قررناه فى المقدمة.

وإذا انتفتْ خيرة المؤمن فى المأمور به إذا توجَّه الأمر به عليه، يبقَى: إما الوجوب، أو الندب، أو الحظر، أو الكراهة؛ ضرورة أن الحظر والكراهة منتفيان إجماعًا، والندب منتفٍ أيضًا، وإلا لكان له الخيرة، وقد بيَّنَّا دلالة الآية على انتفائها.

فإن قيل: حقيقة «الأمر» - وإن كان فى القول بمعنى: أن لفظ «الأمر» حقيقةٌ فى القول المخصوص - فإنه إذا قرن بالقضاء فقيل: «قضى فلان أمرًا»، جرى مجرى أن يقول: «فعل فلانٌ شيئًا» على قولِ مَنْ قال: إن الأمر إذا أطلق، كان حقيقة فى القول وفى الشىء [وفي] (٣) الشأن، وإنما يتخصَّص بحسب(٤) القرائن، وهذه قرينة، فيكونُ المراد بذلك: إذا ألزم شيئًا؛ لأن القضاء بمعنى الإلزام، ولا يمتنع أن يكون النبى ﷺ قد كان ألزم أن يزوِّج زيد بن حارثة بلفظ من ألفاظ الإلزام، إن ثَبَتَ أن قِصةَ زيد سبب لنزول هذه الآية.

واعلم: أن هذا الدليل ذَكَرَهُ صاحب «المعتمد» (٥) وأورد عليه هذا السؤال، و لم يجبْ عنه، واستضعف الدليل لكونه توجَّه عليه سؤالٌ لا جواب له.

وأما المصنِّف: فقد ذكر السؤال وأجاب عنه فقال:

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) فى «أ، جـ»: بحيث.

(٥) فى «جـ»: ذكره صاحب «المعتمد» فى المعتمد.

قد بينا أن لفظ «الأمر» حقيقةٌ في القول المخصوص، وليس حقيقة في الشيء؛ دفعًا للاشتراك، ولا[1] مانع من حمله على ظاهره.

قوله: «إذا قرن بالقضاء يصير بمعنى: «فعل فلان شيئًا»:

قلنا: لا نسلِّم؛ بل «قضى أمرًا» معناه: وجَّه[2] الأمر على الغير شاء أم أبى، وإلزام الأمر غيْرُ إلزامِ المأمورِ به؛ فإن القاضي إذا قَضَى بإباحة شيء فقد ألزم الحكم، ولم يلزم المحكوم به؛ وإلا لصار المباحُ لأَزِمَ الفعل؛ فيخرج عن [٢٦٣/ب] كونه مباحًا.

ثم نقول: الأمر إنْ لم يَقْتَضِ الوجوب، كان إلزامُ الأمرِ إلزامًا للمأمور به؛ وذلك هو المطلوب.

هذا هو الكلامُ في تقرير هذا الدليل.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» اعترض علَى هذا الدليل بأسئلة؛ وكذا صاحب «التنقيح»، ولم يجيبا عنها، واستضعفا الدليل المذكور بسببها، فلنذكرها ونجيبُ عنها، وبه يتمُّ الدليل المذكور:

قال صاحب «التلخيص»: الشرطيةُ ممنوعةٌ؛ فإن الأمر: إما أن يتردَّد بين الوجوب والندب على سبيل الاشتراك، وإما أنه حقيقة في الترجيح الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب، ومتى اقترنَتْ [به] [3] قرينة مخصصة لأحدهما، وجب الحمل عليه، فإذا اقترن به الإلزام بأن يقال: «ألزمت الأَمْرَ»، صار ذلك قرينة في أن المراد به الوجوب.

سلَّمنا الشرطية؛ لكن لا نسلِّم أن إلزام الأمر سبب[4] للزوم[5] المأمور به؛ بل يكون تحقيقًا للأمر، وإذا كان مقتضى الأمر الندب، ثبت الندب، ولا يلزمُ وجوبُ المأمور به، ثم لو كان الأمر للوجوب، لجرى إلزامُ الأمر مَجْرَى الإلزام؛ فيكون قد أوجب على المخاطب أن يلزم غيره.

وإن لم يكن - أيضًا - للوجوب يكون إلزامًا للمخاطب بأن يأمر غيره، وهذا لا يشعر بوجوب فِعْلِ المأمور به بصيغة «افْعَلْ»، والنزاع فيه.

---

(١) في «أ، حـ» فلا.

(٢) في «أ، حـ»: وحد.

(٣) سقط في «حـ».

(٤) في «أ، حـ»: يسبب.

(٥) في «أ، حـ»: لزوم.

وأما التمسك بالآية: فضعيف في إثبات هذا المـراد[١]؛ [لأن المـراد] [٢] بـالأمر ههنـا هو: الشيء والقصَّة[٣] والشأن؛ لأن الأمر بمعنى الصِّفَة.

أما قوله: «إن الأمر حقيقة فى القول المخصوص، وليس حقيقة فى الشىء»:

قلنـا: قـد علمـت أن لفـظ «الأمـر» مشـتركٌ بـين القـول المخصـوص وبـين الشـأن؛ لاستوائهما فى [٤] دلالة لفظ الأمر عليهما فـى العـرفِ ومـواردِ الاسـتعمال مجـرَّدًا عـن القرينة.

سلَّمنا أنه مجازٌ في الشيء، لكن المجاز يجبُ المصير إليه عند تعذُّر الحقيقة.

بيان تعذُّرها وجهان:

أحدهما: أنَّا لو حملنا الأمر ههنا على القول المخصوص، وهـو صيغـة «افعـل» مـع أن القضاء هو الإلزامُ والحُكْمُ والإيجابُ - يكون ذلك إلزامًا بالأمر، فيفيد وجـوب الإتيـان بالأمر، والإتيان بالأمر إنما يتصوَّر بأن يأمر غيره؛ فيكون هذا قضاء علـى المخـاطب بـأن يأمر غيره، وإنه منتفٍ بالإجماع.

الثانى: هو أنَّ المراد بالأمر المَذْكُور في الآيـة مرتَيْـن معنـى واحـد؛ لأن الشـيء معنـى واحد، ولأن الشيء إذا ذكر[٥] مرة منكَّراً ومرة أخرى معرَّفًا، انصرف المعرَّف إلى ذلـك المنكَّر، وقد اعترف المصنِّف[٦] بأن المراد بالأمر المعرف ليس هو الأمر بمعنى القول؛ فيلزمُ أيضا ألا يكـون المـراد بـالأمرِ في المرة الأولى هـو القـول، وإذا تعـذَّر حملـه علـى القـول المخصوص، وجب حمله على الشأن، فيفهم[٧] [المعنى] [٨].

سلَّمنا أن المراد بـ «الأمر» القَوْلُ المَخْصُوص، وأن ذلك الأمر يقتضـى وُجُـوبَ طاعـة المأمور والإتيان بالمأمور به، لكنْ يجب ذلك لا لكونه أمرًا فقطْ؛ بل لكونه أَمْرًا قضى به؛ فإن اقتران[٩] القضاء يجب حمله على اقتضاء الوجوب.

---

(١) فى «حـ»: المرام.

(٢) سقط فى «أ، حـ».

(٣) فى «أ، حـ»: القضية.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «حـ»: ذكره.

(٦) فى «أ، حـ»: المؤلف.

(٧) فى «أ، حـ»: فيتفهم.

(٨) سقط فى «حـ».

(٩) فى «أ، حـ»: اقترن.

هذه جملة ما أورده صاحب «التلخيص».

وقال صاحب «التنقيح»: الاعتراض من أوجه:

الأول: أن المراد بـ «الأمر» الفعلُ؛ لوجهين:

الأول: أن القضاء إلزامٌ، فلا يضاف إلى الإلزام؛ لأن إلزام الإلزام غَيْرُ منتظم [٢٦٤/أ].

والثاني: قوله تعالَى: ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] أي: الأمر الذى قضى، والخيرة إنما تتعلّق بالفعل لا بخطاب المكلّف.

[الاعتراض] الثانى: هو أنها تدل على أنه إذا قَضَى أمرًا يكون الأمر ملزمًا؛ فلم قالوا: إن مجرَّد الأمر يكون ملزمًا [١]، والنزاع فيه ظاهر، ومفهومه أن بمجرده لا يكون ملزمًا.

الثالث: هو مدلوله: أن الأمر للإلزام، فإن كان الندب أمراً، فهو على خلاف الإجماع، وإن لم يكن، فلا خلاف فى هذه المسألة، ثم لابد من بيانه.

الرابع: أنه يدل على أن أمر الله تعالى وأمر رسول الله ﷺ للإيجاب، فما الدليل على أن مطلق الأمر للإيجاب ؟!

هذا مجموع ما أورده صاحب «التنقيح».

[والجواب] أما قوله: «الشرطية ممنوعة»:

قلنا: [قد] [٢] دللنا على صدقها.

قوله: «جاز ألا يكون الأمر ملزمًا، وإلزام الأمر يكون ملزمًا»:

قلنا: قد بينا أن المراد من الإلزام توجيهُهُ على المكلّف شاء أم أبى؛ فاندفع ما ذكره؛ لأنه بناء علَى حمل الإلزام على غير ما ذكرناه، وقد سبق ما يدلُّ على وجوب[٣] الحمل على ما ذكرناه.

أما قوله: «سلّمنا الشرطية؛ ولكن لا نسلّم أن إلزام الأمر سبب للزوم المأمور به»:

قلنا: يدلُّ على ذلك الآية.

أما قوله: «المراد بالأمر المقضى به ههنا هو[٤]: الشىء والقصة[٥] والشأن لا الأمر بمعنى الصِّفة»:

(١) سقط فى «حـ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: بيان.

(٤) فى «أ»، «حـ»: هى.

(٥) فى «أ»، «حـ»: القضية.

قلنا: قد بينا أن لفظ «الأمر» [١] حقيقة في الصَّفة؛ فوجب حملها عليه؛ لأن الأصل فى الكلام هو[٢] الحقيقة.

وأما قوله: «هى مشتركة بين الشىء والقصة[٣] والشأن»:

قلنا: قد بينا أَنَّهَا غير مشتركة في أول الباب.

قوله: «سلَّمنا أنها حقيقة فى الأمر بمعنى القَوْلِ المخصوص، ولكن يحملُ على المجاز عند تعذُّر[٤] الحمل على الحقيقة»:

قلنا: نعمْ.

أما قوله: «وقد تعذَّر الحمل على الحقيقة»:

قلنا: ممنوع.

قوله: «إِنَّا لو حملنا الأمر ههنا على القولِ المخصوص، وهو [٥] صيغة «افْعَلْ» مع[٦] أن القضاء هو الإلزامُ؛ فيكون ذلك إلزامًا بالأمر، فيفيد وجوب الإتيان بالأمر، والإتيان بالأمر إنما يتصوَّر بأن يأمر غيره؛ فيكون هذا قضاء على المخاطب بأن يأمر غيره، وإنه مُنْتَفٍ بالإجماع»:

قلنا: لا نسلِّم أنه يلزم ما ذكروه؛ وذلك لأن المراد بإلزامِ الأَمْر: توجيهُ صيغة «افعل» على المكلَّف شاء أم أبى، وذلك [لا] [٧]يستلزم ما ذكرت.

أما قوله: «المراد بـ «الأمر» المذكور فى الآية مرَّتَيْن معنى واحد»:

قلنا: ممنوع.

أما قوله: «الشىء إذا ذكر مرة منكرًا ومرة أخرى معرَّفًا، فإنه ينصرف المعرَّف إلى ذلك المنكَّر»:

---

(١) فى «أ»: أمر.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»، «جـ»: القضية.

(٤) فى «أ»: تعدد.

(٥) فى «أ»، «جـ»: هى.

(٦) سقط فى «جـ».

(٧) فى «جـ»: لأنها.

قلنا: ذلك على إطلاقه ممنوع؛ بل ذلك بشرط [عدم] [١] التعذُّر، وقد تعذر ههنا؛ لأن المنكَّر محمول على القول المخصوص لما بيَّنا؛ فلا يمكن حمل المعرَّف على ذلك؛ لما بَيَّنا من استحالة ثبوت الخيرة فى صفة الله تعالَى؛ فتعيَّن حمله على غيره، وذلك الغير هو المأمورُ به؛ لأنه مجازٌ صالحٌ لحمل اللفظ عليه؛ فيحمل اللفظ عليه.

أما قوله: «سلَّمنا أن لفظ «الأمر» واجبُ الحمل على القول المخصوص، وأنه يجب المأمور [به] [٢]، لكن لا لكونه أمرًا، بل لكونه مَقْضِيًّا به» -: فقد خَرَجَ الجوابُ عنه بما ذكرنا: أن المراد من القضاء: إلزامُ الأمر [٢٦٤/ب]، وإلزامُ الأمر توجيهُهُ على المكلَّف شاء أم أبى، وذلك موجودٌ في كل أمر وُجِّهَ على المكلَّف، أى: خوطب به.

وبما ذكرناه[٣] خرج الجواب عما ذِكره صاحب «التنقيح»، ومع ذلك لابد من التنبيه على الجواب مفصلاً:

أما قوله: «المراد بالأمر الفعل»: [قلنا: لا نسلِّم] [لوجهين] [٤].

قلنا: أما الوجه الأول: فظاهر للآية؛ [فساغ] [٥] لما بينَّا أن إلزام الأمر: توجيهُهُ على المكلَّف؛ فينتظم.

والوجه الثانى - أيضًا - مندفع؛ لأنا لا نسلِّم أن المراد من «أمرهم» الأمر الذى قضى، بل المراد به المأمورُ به علَى ما مَرَّ فى الاستدلال.

أما[٦] قوله: «الخيرة إنما تتعلَّق بالفعل لا بخطاب المكلَّفْ»:

قلنا: نعم، وذلك فعلُ المأمور به.

وأما الثانى: فمجرد مطالبة، وجوابها ظاهر؛ لما ذكرنا أن المراد بقضاء الأمر توجيهه على المُكَلَّف شاء أم أبى.

وأما قوله: «فلم قالوا: إنَّ مجرَّد الأمر يكون مُلزِمًا» إن عنَى بمجرَّد الأمر: الذى توجه

---

(١) سقط فى «أ».
(٢) سقط فى أ، «جـ».
(٣) فى «أ»، «جـ»: ذكرنا.
(٤) سقط فى «أ»، «جـ».
(٥) سقط فى «أ».
(٦) سقط فى «أ»، «جـ».

على المُكَلَّف - فهذا لا معنى له، وإن أراد به غيره - فهو مندفع؛ لما عُرِفَ من تفسير قضاء الأَمْرِ.

وأما الوجه الثالث: كلام ساقط جدًّا لا يستحقُّ الجواب؛ لظهور سقوطه وفساده، ولولا وجوبُ بَذْلِ النصح لطلبة العلم، ما كان ينبغي أن نشغل الوقت في كتابة أمثال هذه الأسئلة والاشتغال بالجوابِ عنها، ولكنْ حَمَلَنا علَى ذِكْر أمثال هذه الأسئلة والاشتغال بالجوابِ عنها: أنه إنما يتعلَّق بذهن بعض من لم يتمهَّر في العلوم النظرية، ولم يَقْوَ ذهنه بَعْدُ، ولا يجد له جوابًا مكتوبًا محرَّرًا، فَيَضِلُّ ويُضِلُّ، ومع ذلك فلابُدَّ من تفسير اللفظ الفاسد الدالِّ على معناه الفاسد، فنقول:

المراد من الوجه الثالث: أن مدلول الأمر لو كان هو[1] الإلزامَ علَى ما يدَّعيه المصنِّف: فإما أن يكون الندب أمرًا أوْ لا؛ فإن كان الندب أمرًا، يلزم كون المندوب مأمورًا به حينئذ؛ فيلزم كون المندوب ملزمًا واجبًا؛ وذلك خلاف الإجماع، فإن لم يكن الندب أمرًا، كان الأمر للإيجابِ بالإجماع، فيرتفعُ الخلافُ حينئذٍ، ومع ذلك: فلابدَّ من بيان أن الندب ليس بِأَمْرٍ.

هذا شَرْحُ كلام هذا الإنسان، وبيان فساده وسقوطه؛ فإنه لا يتوجَّه بل لا يمكن توجيهه منعًا لمقدمة من مقدمات هذا الدليل الدالِّ على أن الأمر للإيجاب الذى يتمسَّك[2] فيه بقوله تعالَى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا**﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وهذا ظاهر جدًّا للمتأمل، وليس بدليل تامِّ المقدِّمات دالٍّ على أن الأمر لا يقتضى الإيجابَ حتَّى يجعل معارضة في الحكم ثَمَّ، ولئن سلمنا أنه معارضة في الحكم، فلا تكون المعارضة فى الحكم إشكالاً علَى الدليل المذكور، ولا اختصاص للمعارضة فى الحكم بذكرها عقيب هذا الدليل.

وأما [الوجه] [3] الرابع: فالجواب عنه: أنه يلزم مما سلَّمه أنْ يكون أمر الله وحده وأمر الرسول ﷺ وحده للإيجاب بالإجماع، وقد سَبَقَ الجَوَابُ عن مثل هذا السُّؤَال. ويتكرر بعد ذلك، قال بعض الأفاضل من المتأخرين: سبق الذهن إلى اتِّحاد الأمرين يوجب حمل الأول على الشيء وإن كان مجازًا فيه.

---

(١) سقط فى «أ»، «جـ».

(٢) فى «أ»، «جـ»: يمسك.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

والجواب المنع فإنا لا نسلم سبق الذهن إلى اتحاد الأمرين].

قال صاحب «الإحكام» (١): المرادُ مِنْ قوله: ﴿**أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب:٣٦]: في اعتقاد وجوب المأمور به أو ندبه، أو فعله على ما هو عليه [٢٦٥/أ]، إن كان نَدْبًا فندب، وإن كان واجبًا فواجب.

وجوابه: أنه مجازٌ، وهو منتفٍ بالأصل المقتضى لحمل اللفظ على حقيقته.

واعلم: أن في الدليل نَظَرًا من وجهين:

أحدهما: يرجعُ إِلَى مادَّة الدليل، والثاني: يرجع إِلَى صُورته.

بيان الأول: أنا لا نسلم أن إلزام الأمر هو توجيهُهُ على المكلّف، شاء أم أبى؛ بل فيه زيادةٌ على ذلك، وهو الحثُّ على إيقاع مدلوله حثًّا بالغًا زائدًا على ما تفيده صيغة «افْعَلْ» بمجرَّدها؛ وهذا لأنَّ الأوامر بأسرها واردةٌ على المكلَّف شاء أم أبى؛ فعلَى ما ذكره المصنِّف لا [يبقى] (٢) فرق بين هذه الصيغة، وهى إلزام الأمر، وبين وُرُودِ صيغة الأَمْرِ مجرَّدة عن صيغة الإلزام.

والإنصاف: أن بين الصيغتَيْن فرقًا فِى التأكيد، وأن قولنا: «ورود الأمر» وقولنا: «إلزام الأمر» يبعدُ أن يكونا مترادفَيْن.

وبالجملة: فنحن نسلِّم أن الأمر الوارد مع الإلزام للوجوب، وأما نَفْسُ الأمر المجرَّد عن الإلزام فلا نسلِّم(٣) أنه للوجوب.

وهذا المنع غَيْرُ المنوع السابقة التى أجبنا عنها(٤)؛ فإن سند هذا المنع: أن قضاء الأمر هو الحَثُّ على مدلوله حَثًّا بالغًا زائدًا على ما يفيده مجرَّد صيغة «افْعَلْ»، ونسلِّم أَنَّ معنى قولنا: [قضى] (٥) الأمر: ألزم الأمر، ولكن لا نسلِّم أن معنى قولنا: إلزام الأمر، أى: توجيهه على المكلف شاء أم أبى؛ فإن جميع الأوامر هكذا(٦)، بل المراد زيادة طلب المدلول، والحث على الإيقاع.

---

(١) ينظر: الإحكام (١٣٨/٢، ١٣٩).

(٢) سقط فى «أ»، «جـ».

(٣) فى «أ»، «جـ»: مسلم.

(٤) فى «أ»: عنهما.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»، «جـ»: كذا.

هذا هو الوجه الأوَّل من الوجهين المذكورين، وهو نَظَرٌ في مَادَّةِ الدليل.

الوجه الثاني: هو أن نقول: إمَّا أن يكون المراد من قضاء الأمر الإلزامَ المفسَّر بتوجيهه على المكلَّف شاء أم أبى، أَوْ لا: وأيًّما كان، يلزم توجيه الإشكال على الدليل، أما إذا لم يَكُنْ: فإنه حينئذ تَفْسُدُ الشرطية المذكورة؛ لأنه يتحد التالى والمقدَّم، ولا نعنى بفسادها كذبها؛ فإنَّها صادقة جزمًا، بل نعنى بفسادها: عَدَم الفائدة فيها.

وبيان أنه يتحد التالى والمقدَّم؛ وذلك لأن قوله: «لو لم يكن الأمر ملزمًا للفعل، لما كان إلزام الأمر سببًا للزوم الفعل»؛ فإن المراد بالأمر المذكور فى المقدَّم: الأمر المُوَجَّه[1] على المكلَّف شاء أم أبى؛ فإن جميع الأوامر الإلهية هكذا.

والمراد بقوله: «لما كان إلزام الأمر سببًا للزوم» أى: توجيهه على المكلف شاء أم أبى، فتصير الشرطية هكذا:

لو لم يكن توجيه الأمر على المكلَّف شاء أم أبى ملزمًا للفعل، لما كان توجيه الأمر على المكلَّف شاء أم أبى ملزمًا للفعل، وإذا صارت الشرطية هكذا، اتحد التالى والمقدَّم جزمًا، وهذا ظاهر، ولا فائدة فى هذه الشرطية إذا قصد نفى التالى؛ وذلك لأن نفى التالى هو بعينه إثباتُ نقيض المقدَّم، وهو المطلوب، فيقع التعرُّض للشرطية ضائعًا لغوًا لا فائدة فيه.

قال المصنف - رحمه الله -: الدليل الرابعُ: تَارِكُ مَا أَمَرَ اللّهُ أَوْ رَسُولُهُ بِهِ - مُخَالِفٌ لِذَلِكَ الأَمْرِ، وَمُخَالِفُ ذَلِكَ الأَمْرِ مُسْتَحِقٌّ لِلْعِقَاب فَتَارِكُ مَا أَمَرَ اللّهُ أَوْ رَسُولُهُ بِهِ - مُسْتَحِقٌّ لِلْعِقَابِ؛ وَلا مَعْنَى لِقَوْلِنَا: «الأَمْرُ لِلْوُجُوبِ» إلاَّ ذَلِكَ:

وإنَّمَا قُلْنَا: «إنَّ تَارِكَ مَا أَمَرَ اللّهُ أَو رَسُولُهُ بِهِ - مُخَالِفٌ لِذَلِكَ الأَمْرِ»؛ لأنَّ مُوَافَقَةَ الأَمْرِ: عِبَارَةٌ عَنِ الإتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ، وَالمُخَالَفَةُ ضِدُّ المُوَافَقَةِ؛ فَكَانَتْ مُخَالَفَةُ الأَمْرِ عِبَارَةً عَنِ الإخْلالِ بِمُقْتَضَاهُ؛ فَثَبَتَ أَنَّ تَارِكَ مَا أَمَرَ اللّهُ أَوْ رَسُولُهُ بِهِ - مُخَالِفٌ لِذَلِكَ الأَمْرِ.

وَإنَّمَا قُلْنَا: «إنَّ مُخَالِفَ ذَلِكَ الأَمْرِ - يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** [النُّور: ٦٣]؛ أَمَرَ مُخَالِفَ هَذَا الأَمْرِ بِالحَذَرِ عَنِ الْعَذَابِ، وَالأَمْرُ بِالحَذَرِ عَنِ الْعَذَابِ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ قِيَامِ

---

(١) فى «أ»، «جـ»: المتوجه.

الْمُقْتَضِي لِنُزُولِ الْعَذَابِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مُخَالِفَ أَمْرِ اللَّهِ أَوْ أَمْرِ رَسُولِهِ - قَدْ وُجِدَ فِي حَقِّهِ مَا يَقْتَضِي نُزُولَ الْعَذَابِ بِهِ.

الشرح: [٢٦٥/ب] اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل تمسَّك به أبو الحسين البصري[1] وارتضاه، والمصنِّف اختار تقريره وهذَّبه ورتَّب الأسئلة والأجوبة.

وتحريره أن يقال: تارك المأمور به مخالفٌ لأمر الله أو أمر رسوله، وكُلُّ مخالف لأمر الله أو أمر رسوله يستحقُّ العقاب؛ فتارك أمر الله يستحقُّ العقاب.

بيان الصغرى: أن موافقة الأمر ضدُّ المخالفة، وموافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه؛ فالمخالفة عبارة عن ترك مقتضاه.

بيان الكبرى: الآية وهي قوله تعالَى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾. [النور: ٦٣].

وجه التمسُّك بها: أن الله تعالى أَمَر مخالفَ هذا الأمر بالحَذَر عن العقاب، والأمرُ بالحَذَرِ عن العقاب إنما يَحْسُنُ عند قيام المقتضِي للعقاب؛ وذلك لأن الحكيم إذا أمر غيره بالحذرِ عن الوُقُوف تحت سقف قويٍّ لا يستحسنُ ذلك[2]، وإن كان السقف مشرفًا على الوقوع لضعفه ووهنه، حَسُنَ ذلك؛ وذلك لعدم المقتضِي عن الحذر في الأول، ولقيام المقتضِي في الثاني؛ فيلزم من الأمر بالحذر عن العقاب عند المخالفة التي هي تركُ الأمر - قيامُ المقتضِي للعقاب على تقدير ترك مقتضَى الأمر، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

فَإِنْ قِيلَ: «لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ تَارِكَ الْمَأْمُورِ بِهِ مُخَالِفٌ لِلأَمْرِ»:

قَوْلُهُ: «مُوَافَقَةُ الأَمْرِ: عِبَارَةٌ عَنِ الإِتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ؛ فَتَكُونُ مُخَالَفَتُهُ: عِبَارَةً عَنِ الإِخْلاَلِ بِمُقْتَضَاهُ».

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ مُوَافَقَةَ الأَمْرِ: عِبَارَةٌ عَنِ الإِتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ؛ وَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟!

ثُمَّ إِنَّا نُفَسِّرُ «مُوَافَقَةَ الأَمْرِ» بِتَفْسِيرَيْنِ آخَرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ مُوَافَقَةَ الأَمْرِ: «عِبَارَةٌ عَنِ الإِتْيَانِ بِمَا يَقْتَضِيهِ الأَمْرُ؛ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي

---

(١) ينظر: المعتمد (٦٢/١).

(٢) في «أ»، «ب»: لا يستحسن ذلك ولا يحسن.

يَقْتَضِيهِ الأَمْرُ»؛ فَإِنَّ الأَمْرَ، لَو اقْتَضَاهُ عَلَى سَبِيلِ النَّدْبِ، وَأَنْتَ تَأْتِي بِهِ عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ - كَانَ هَذَا مُخَالَفَةً لِلأَمْرِ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ مُوَافَقَةَ الأَمْرِ: «عِبَارَةٌ عَنْ الاعْتِرَافِ بِكَوْنِ ذَلِكَ الأَمْرِ حَقًّا وَاجِبَ الْقَبُولِ»، وَمُخَالَفَتَهُ: «عِبَارَةٌ عَنْ إِنْكَارِ كَوْنِهِ حَقًّا وَاجِبَ الْقَبُولِ».

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُخَالَفَةَ الأَمْرِ: عِبَارَةٌ عَنْ تَرْكِ مُقْتَضَاهُ؛ لَكِنْ هَهُنَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ تَرْكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عِبَارَةً عَن مُخَالَفَةِ الأَمْرِ -: لَكَانَ تَرْكُ «الْمَنْدُوبِ» مُخَالَفَةً لأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ وَصْفَ الإِنْسَانِ بِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى - اسْمُ ذَمٍّ؛ فَلاَ يَجُوزُ إِطْلاَقُهُ عَلَى تَارِكِ الْمَنْدُوبِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ تَارِكَ الْمَنْدُوبِ مُخَالِفٌ لِلأَمْرِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّ مُخَالِفَ الأَمْرِ مُسْتَحِقٌّ لِلْعِقَابِ»؟!:

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...﴾ الآيَةَ [النُّورُ: ٦٣].

قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذه الآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى أَمْرِ مَنْ يَكُونُ مخالِفا للأَمْرِ بالحَذَرِ؛ بَلْ هِيَ دَالَّةٌ عَلَى الأَمرِ بِالْحَذَرِ عَنْ مُخَالِفِ الأَمْرِ؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ كَذَلِكَ ؟!

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ وَلَكِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُخَالِفَ عَنِ الأَمْرِ يَلْزَمُهُ الحَذَرُ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّ مُخَالِفَ الأَمْرِ يَلْزَمُهُ الْحَذَرُ» ؟!:

فَإِن قُلْتَ: «لَفْظَةُ «عَنْ» - صِلَةٌ زَائِدَةٌ»:

قُلْتُ: الأَصْلُ فِي الْكَلاَمِ - الإِعْتِبَارُ؛ لاَسِيَّمَا فِي كَلاَمِ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَلاَ يَكُونُ زَائِدًا.

سَلَّمْنَا دَلاَلَةَ الآيَةِ عَلَى أَنَّ مُخَالِفَ الأَمْرِ مَأْمُورٌ بِالْحَذَرِ عَنِ الْعَذَابِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَذَرُ عَنِ الْعَذَابِ»؟!

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُ وَرَدَ الأَمْرُ بِهِ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: «إِنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوبِ»؟! فَإِنَّ ذَلِكَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ !!

فَإِنْ قُلْتَ: «هَبْ أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ الْحَذَرِ؛ لَكِنْ لاَبُدَّ وَأَنْ يَدُلَّ عَلَى حُسْنِ الْحَذَرِ، وَحُسْنُ الْحَذَرِ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ قِيَامِ الْمُقْتَضِي لِنُزُولِ الْعَذَابِ !!

قُلْتُ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ حُسْنَ الْحَذَرِ مَشْرُوطٌ بِقِيَامِ مَا يَقْتَضِي نُزُولَ الْعَذَابِ؛ بَلِ الْحَذَرُ يَحْسُنُ عِنْدَ احْتِمَالِ نُزُولِ الْعَذَابِ.

وَعِنْدَنَا: مُجَرَّدُ الاِحْتِمَالِ قَائِمٌ؛ لأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ اجْتِهَادِيَّةٌ، لا قَطْعِيَّةٌ.

سَلَّمْنَا دَلالَةَ الآيَةِ عَلَى قِيَامِ مَا يَقْتَضِي نُزُولَ الْعَذَابِ؛ لَكِنْ لاَ فِي كُلِّ أَمْرٍ، بَلْ فِي أَمْرٍ وَاحِدٍ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ لاَ يُفِيدُ إِلاَّ أَمْرًا وَاحِدًا.

وَعِنْدَنَا: أَنَّ أَمْرًا وَاحِدًا يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّ كُلَّ أَمْرٍ كَذَلِكَ»؟!

سَلَّمْنَا أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ كَذَلِكَ؛ لَكِنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ - يَحْتَمِلُ عَوْدَهُ إِلَى اللَّه تَعَالَى، وَعَوْدَهُ إِلَى رَسُولِهِ؛ فَالآيَةُ لاَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوبِ إِلاَّ فِي حَقِّ أَحَدِهِمَا؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ فِي حَقِّ الآخَرِ كَذَلِكَ»؟!:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّ مُوَافَقَةَ الأَمْرِ: عِبَارَةٌ عَنِ الإِتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ ؟»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْعَبْدَ، إِذَا امْتَثَلَ أَمْرَ السَّيِّدِ - حَسُنَ أَنْ يُقَالَ: «هَذَا الْعَبْدُ مُوافِقٌ لِلسَّيِّدِ ويَجْرِي عَلَى وَفْقِ أَمْرِهِ»؛ وَلَوْ لَمْ يَمْتَثِلْ أَمْرَهُ - يُقَالُ: «إِنَّهُ مَا وَافَقَهُ، بَلْ خَالَفَهُ»؛ وَحُسْنُ هَذَا الإِطْلاقِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ - مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ.

فَثَبَتَ أَنَّ «مُوَافَقَةَ الأَمْرِ»: عِبَارَةٌ عَنْ الإِتْيَانِ بِمُقْتَضَاهُ.

قَوْلُهُ: «الْمُوَافَقَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الإِتْيَانِ بِمَا يَقْتَضِيهِ الأَمْرُ؛ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَقْتَضِيهِ الأَمْرُ»:

قُلْنَا: لَمَّا سَلَّمْتُمْ أَنَّ «مُوَافَقَةَ الأَمْرِ» لا تَحْصُلُ إِلاَّ عِنْدَ الإِتْيَانِ بِمُقْتَضَى الأَمْرِ - فَنَقُولُ: لاَ شَكَّ أَنَّ مُقْتَضَى الأَمْرِ هُوَ الْفِعْلُ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ «افْعلْ» - لاَ يَدُلُّ إِلاَّ عَلَى اقْتِضَاءِ الْفِعْلِ؛ فَإِذَا لَمْ يُوجَدِ الْفِعْلُ - لَمْ يُوجَدْ مُقْتَضَى الأَمْرِ، وَإِذَا لَمْ يُوجَدْ مُقْتَضَى الأَمْرِ - لَمْ تُوجَدِ الْمُوَافَقَةُ، وَإِذَا لَمْ تُوجَدْ مُوَافَقَةُ الأَمْرِ - حَصَلَتْ مُخَالَفَتُهُ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْمُوَافَقَةِ وَالْمُخَالَفَةِ وَاسِطَةٌ.

قَوْلُهُ: «الْمُوَافَقَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ اعْتِقَادِ كَوْنِ ذَلِكَ الأَمْرِ حَقًّا وَاجِبَ الْقَبُولِ»:

قُلْنَا: هَذَا لاَ يَكُونُ مُوَافَقَةً لِلأَمْرِ؛ بَلْ مُوَافَقَةً لِلدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الأَمْرَ حَقٌّ؛ فَإِنَّ مُوَافَقَةَ الشَّيْءِ: عِبَارَةٌ عَمَّا يَسْتَلْزِمُ تَقْرِيرَ مُقْتَضَاهُ، فَإِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى حَقِّيَّةِ الأَمْرِ -

كَانَ الاعْتِرَافُ بِحَقِّيَّتِهِ مُسْتَلْزِمًا تَقْرِيرَ مُقْتَضَى ذَلِكَ الدَّلِيلِ.

أَمَّا الأَمْرُ: فَلَمَّا اقْتَضَى دُخُولَ ذَلِكَ الفِعْلِ فِي الوُجُودِ - كَانَتْ مُوَافَقَتُهُ: عِبَارَةً عَمَّا تَقَرَّرَ دُخُولُهُ فِي الوُجُودِ، وَإِدْخَالُهُ فِي الْوُجُودِ - يُقَرِّرُ دُخُولَهُ فِي الْوُجُودِ؛ فَكَانَتْ مُوَافَقَةُ الأَمْرِ عِبَارَةً عَنْ فِعْلِ مُقْتَضَاهُ»:

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَتْ مُخَالَفَةُ الأَمْرِ عِبَارَةً عَنْ تَرْكِ المَأْمُورِ بِهِ - لَكُنَّا إِذَا تَرَكْنَا المَنْدُوبَ -: فَقَدْ خَالَفْنَا الأَمْرَ»:

قُلْنَا: هَذَا الإِلْزَامُ إِنَّما يَصِحُّ؛ لَو كَانَ المَنْدُوبُ مَأْمُورًا به؛ وَإِنَّمَا يَكُونُ المَنْدُوبُ مأْمُورًا به - لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الأَمْرَ لَيْسَ لِلْوُجُوبِ؛ وَهَذَا عَيْنُ المُتَنَازَعِ فِيهِ.

قَوْلُهُ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾** [النُّورُ: ٦٣] - أَمْرًا بِالْحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ، لاَ أَمْرا لِلْمُخَالِفِ بِالْحَذَرِ ؟!»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ النَّحْوِيِّينَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ تَعَلُّقَ الْفِعْلِ بِفَاعِلِهِ أَقْوَى مِن تَعَلُّقِه بِمَفْعُولِهِ؛ فَلَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرًا لِلْمُخَالِفِ بِالْحَذَرِ لَكُنَّا قَدْ أَسْنَدْنَا الفِعْلَ إِلَى الْفَاعِلِ، وَلَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرًا بِالْحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَكُنَّا قَدْ أَسْنَدْنَا الْفِعْلَ إِلَى المَفْعُولِ؛ فَيَكُونُ الأَوَّلُ أَوْلَى.

وَثَانِيهَا: لَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرا بِالْحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَمْ يَتَعَيَّنِ المَأْمُورُ بِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «المَأْمُورُ بِهِ هُوَ مَا تَقَدَّمَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: **﴿الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾** [النُّورُ: ٦٣].

قُلْتُ: المُتَسَلِّلُونَ مِنْهُمْ لِوَاذا هُمُ»: الَّذِينَ خَالَفُوا؛ فَلَوْ أُمِرُوا بِالْحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَكَانُوا قَدْ أُمِرُوا بِالْحَذَرِ عَنْ أَنْفُسِهِمْ؛ وَهُوَ لا يَجُوزُ.

وَثَالِثهَا: أَنَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ أَمْرا بِالْحَذَرِ عَنِ المُخَالِفِ - لَصَارَ التَّقْدِيرُ: فَلْيَحْذَرِ المُتَسَلِّلُونَ لِوَاذاً عَنِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ أَمْرَهُ ، وَحِينَئِذٍ: يَبْقَى قَوْلُهُ: **﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** [النُّورُ: ٦٣] - ضَائِعاً؛ لأَنَّ الْحَذَرَ لَيْسَ فِعْلاً يَتَعَدَّى إِلى مَفْعُولَيْنِ.

قَوْلُهُ: «الآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى وُجُوبِ الْحَذَرِ عَمَّنْ خَالَفَ عَنِ الأَمْرِ، لاَ عَمَّنْ خَالَفَ الأَمْرَ»:

قُلْنا: قَالَ النُّحَاةُ: كَلِمَةُ «عَنْ» - لِلْبُعْدِ وَالْمُجَاوَزَةِ؛ يُقَالُ: «جَلَسَ عَنْ يَمِينِه»، أَيْ: مُتَرَاخِيًا عَنْ بَدَنِهِ فِي الْمَكَانِ الَّذِي بِحِيَالِ يَمِينِهِ - فَلَمَّا كَانَتْ مُخَالَفَةُ أَمْرِ اللّهِ تَعَالَى بُعْداً عَنْ أَمْرِ اللّه تَعَالَى - لاَ جَرَمَ ذَكَرَهُ بِلَفْظِ «عَنْ».

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرْ﴾ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ الْحَذَرِ عَنِ الْعِقَابِ؟»: قُلْنَا: لاَ نَدَّعِي وُجُوبَ الْحَذَرِ عَنِ الْعِقَابِ؛ وَلَكِنَّهُ لاَ أَقَلَّ مِنْ أَنْ يَدُلَّ عَلَى جَوَازِ الْحَذَرِ، وَجَوازُ الْحَذَرِ عَنِ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِوُجُودِ مَا يَقْتَضِي وُقُوعَهُ؛ لأَنَّهُ لَوْ لَمْ يُوجَدِ الْمُقْتَضِي لِوُقُوعِهِ - لَكَانَ الْحَذَرُ عَنْهُ حَذَرا عَمَّا لَمْ يُوجَدْ، وَلَمْ يُوجَدِ الْمُقْتَضِي لِوُقُوعِهِ؛ وَذَلِكَ سَفَهٌ وَعَبَثٌ؛ فَلاَ يَجُوزُ وُرُودُ الأَمْرِ بِهِ.

قَوْلُهُ: «دَلَّتِ الآيَةُ عَلَى أَنَّ مُخَالِفَ أَمْرِ اللّهِ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، أَوْ عَلَى أَنَّ مُخَالِفَ كُلِّ أَمْرٍ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؟»:

قُلْنَا: دَلَّتْ عَلَى الثَّانِي؛ لِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُخَالَفَاتِ؛ نَحْوُ أَنْ يَقُولَ: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ إِلاَّ مُخَالَفَةَ الأَمْرِ الْفُلاَنِيِّ»؛ وَالاِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلامِ مَا لَوْلاَهُ - لَدَخَلَ فِيهِ؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ الْعُمُومَ.

الثَّانِي: أَنه تَعَالَى رَتَّبَ اسْتِحْقَاقَ الْعِقَابَ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ؛ وَتَرْتِيبُ الحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ - مُشْعِرٌ بِالْعِلِّيَّةِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ مُخَالِفَ الأَمْرِ - فِي بَعْضِ الصُّوَرِ - يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ -: فَنَقُولُ: إِنَّمَا اسْتَحَقَّ الْعِقَابَ؛ لأَنَّ مُخَالَفَةَ الأَمْرِ تَقْتَضِي عَدَمَ الْمُبَالاَةِ بِالأَمْرِ؛ وَذَلِكَ يُنَاسِبُهُ الزَّجْرُ؛ وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي كُلِّ الْمُخَالَفَاتِ؛ فَوَجَبَ تَرَتُّبُ الْعِقَابِ عَلَى الْكُلِّ.

قَوْلُهُ: «هَبْ أَنَّ أَمْرَ اللّه أَوْ أَمْرَ رَسُولِهِ - لِلْوُجُوبِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ أَمْرَ الآخَرِ كَذَلِكِ؟»: قُلْنَا: لأَنَّهُ لا قَائِلَ بِالْفَرْقِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنِّف أورد على الدليل المذكور أسئلة، وانفصل[1] عنها بأجوبةٍ صحيحةٍ، وبها يتم الدليل؛ فقال: «لا نسلِّم أن تارك المأمور به مخالف للأمر»:

---

(١) في «أ»: وانفرد.

أما قوله: «إن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضى الأمر، فمخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه؛ وذلك لكون الموافقة ضد المخالفة(١).

قلنا: لا نسلِّم أن موافقة الأمر عبارةٌ عن الإتيان بمقتضاه، وما الدَّليل على ذلك؟! بل له تَفْسِيرَانِ آخَرَانِ:

أحدهما: هو أن موافقة الأمر عبارةٌ عن الإتيان بما يقتضيه الأَمْرُ على الوجه الذى يقتضيه؛ فإن الأمر لو اقتضاه على سبيل الندب، والمكلَّفُ يأتى به على سبيل الوجوب، لا يُعَدُّ ذلك موافقة للأمر، وإن كانت الموافقة عبارةً عما ذكرنا، لا يكون عبارة عما ذكرتم؛ دفعًا للاشتراك. ويمكن أن يدلَّ على أن الموافقة عبارةٌ عما ذكرنا؛ وذلك لكونه معنًى عامًّا فى جملة صور استعمال هذا اللفظ، فتكون المخالفة عبارة عن ضِدِّ الموافقة بهذا التفسير؛ فلا يكون عبارة عما ذكرتم.

الثانى: هو أن موافقة الأمر عبارة عن [اعتقاد] (٢) حقيقة الأمر، والاعتراف بكون ذلك واجبَ القبول أيضًا؛ لكونه معنى عامًّا في جملة صور استعمال اللفظ؛ فيكونُ حقيقةً فيه لا غير؛ دفعًا للاشتراك والمجاز؛ فتكون المخالفة عبارةً عن عدم اعتقاد حقيقة الأمر، وكونه واجب القبول.

سلَّمنا أن موافقة الأمر(٣) عبارةٌ عما ذكرتم، ولكن لم قلتم: إنه يلزم من هذا: أن تكون المخالفةُ عبارةً [٢٦٦/أ] عن الإخلال بمقتضى(٤) الأمر؟!

وأما قوله: «المخالفة ضد الموافقة»:

قلنا: لا نسلِّم، وظاهر أنه ليس كذلك.

وهذا(٥) لأن الضِّدَّين هما: الشيئان(٦) الوجوديَّان اللذان لا يجتمعان فى ذاتٍ واحدةٍ باعتبارٍ واحدٍ، ولا تكون ماهية أحدهما مقولةً بالقياس إلى [ماهية] (٧) الآخر.

---

(١) فى «أ»، «جـ»: للمخالفة.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: القول.

(٤) فى «أ»، «جـ»: لا بمقتضى الأمر.

(٥) فى «أ»: ذلك.

(٦) فى «أ»: الشيئين.

(٧) سقط فى «جـ».

واحترزنا بقولنا: «الوجوديَّان» عن السلب والإيجاب، والعدم والملكة.

وبقولنا: «لا تكون ماهية أحدهما مقولةً بالقياس إلى الآخر»[١] عن النقيضين[٢].

وإذا ثبت ذلك فنقول: المخالفةُ والموافقةُ ليستَا بضدَّيْن؛ لأنَّ كل واحدٍ من الضدَّيْن يجب أن يكون وجوديًّا على ما ذكرنا من حَدِّ الضدين، والمخالفة هى: ترك مقتضى الأمر، وذلك ليس بأمرٍ وجودىٍّ.

وهذا السؤال لم يتعرَّض له المصنِّف.

سلَّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدلُّ على أن مخالفة الأمر عبارةٌ [عن] [٣] ترك مقتضاه؛ ولكن معنا ما يدلُّ على أنه ليس كذلك.

وبيانه [هو]: أنه لو كان تركُ المأمور بهِ مخالفة، لكان ترك المندوبِ مخالفةً لأمر الله تعالَى؛ لأن المعذور مأمور؛ لورود صفة الأمر فيه، واللازمُ باطلٌ؛ وذلك لأن وصف الإنسان بكونه مخالفًا لأمر الله تعالى وصف ذَمٍّ، وتارك المندوب لا يستحق ذلك؛ لأن المندوب جائز الترك من غير [ذم] [٤] ولا لومٍ لتاركه[٥].

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن لم قلتم: إن مخالف الأمر يستحقُّ العقاب؟!

وأما الآية: فلا نسلِّم أنها تدلُّ على أمْرِ مخالِفِ الأمرِ بالحذرِ، بل هى دالَّة على أمر المتسلِّل[٦] بالحذر عن المخالفة، والفرق بينهما بيِّن، والنزاع فى الأول.

والحاصل: أن الآية على هذا التأويل فيها ضميرٌ مستترٌ عائدٌ إلَى من أُمِرَ بالحذر عن المخالفة؛ فيكون المأمور بالحذر [ذاك] [٧]، وأما مخالف الأمر، فهو أمر الغير بالحذر منه؛ لأنه مأمور بالحذر.

سلَّمنا ذلك، وهو: أن المأمور بالحذر هو المخالفُ، ولكن الآية تدلُّ على أن المخالف عن الأمر مأمورٌ بالحذر؛ فلم قلتم: إنه يلزم من ذلك أن يكون مخالفُ الأمرِ مأمورًا

---

(١) أى: ماهية الآخر.

(٢) فى «أ»، «جـ»: المتضادين.

(٣) فى «أ»: تدل على.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «أ»: تاركه.

(٦) فى «أ»: المسلك، وفى ج: المتسلك.

(٧) سقط فى «أ»، وفى «ج»: ذلك.

بِالْحَذَرِ والنزاعُ فيه ؟! ولا يقال: إنَّ لفظة[(١)] «عن» زائدة فى الكلام؛ لأنا نقول: الأصل فى كل كلمة مذكورة فى كلام الحكيم اشتمالُهَا على فائدة، فكيف إذا كانَتْ فى كلام الله تعالى؟!.

سلَّمنا دلالة الآية على أنَّ مُخَالِفَ الأمر مأمورٌ بالحذر من العقاب؛ ولكن لم قلتم: إنه يجبُ ذلك الحَذَرُ ؟! وإنما يجب أن لو كان الأمر للوجوب، وهذا أولُ النزاع، وفيما ذكرتم إثباتُ الشيء بنفسه، وهو محالٌ.

فإن قلتَ: هَبْ أنه لا يدلُّ على وجوب الحَذَرِ، ولكن[(٢)] لابدَّ وأن يدلَّ على حسن الحذر له.

قلت: لا نسلِّم أن حسن الحذر عن العقاب مشروطٌ بقيام المقتضِى لنزول العقاب، بل الحذر يستحسنه[(٣)] العاقلُ عند احتمال نزول العذاب، وإن لم يكنِ المقتضِى قائمًا، ومجرَّد الاحتمال ههنا قائمٌ؛ لأن المسألة اجتهادية لا قطعية، فاحتمل[(٤)] أن يكون الأمر للوجوب، فَمَنْ ترك مقتضَى الأمر، احتمل أن يحلَّ به العقاب.

سلَّمنا دلالة الآية على قيام المقتضِى للعذاب على تقدير[(٥)] ترك مقتضَى الأمر؛ ولكن في أمر واحد؛ لأن قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ [٢٦٦/ب] لا يحتمل إلا أمرًا واحدًا، فلم قلتم: إن الأمر كذلك فى كل أمر ؟!

وعلى هذا نمنعُ كلية الكبرى، فلا تنتج؛ لما [علم] فى علم المنطق: أن من شرط الإنتاج فى الشكل الأول كلية الكبرى.

سلَّمنا أن الكبرى كلية؛ ولكنَّها تدلُّ على أن أمر الله أو أمر رسوله يفيد الوجوب؛ فلم قلتم: إن كل أمر يفيد الوجوب، سواء كان ذلك أمر الله أو أمر رسوله[(٦)]؟!

والجواب: أما قوله: «لم قلتم: إن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه ؟».

قلنا: الدليل على ذلك أن السيد إذا أمر عبده بشيء، فامتثل أمره وفعله كما أمره به، فإنه يحسن أن يقال: هذا العبدُ موافقٌ للسيِّد، يجرى على وفق أمره، وأما إذا لم يفعل ما

---

(١) فى «أ»، «جـ»: لفظة جملة.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: ويستحسنه.

(٤) فى «أ»: واحتمل.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: الرسول.

أمره به سيِّده، و لم يمتثلْ أمره، يقال: ما وافقه، بل خالفه، وحُسْنُ هذا الإطلاقِ معلومٌ[١] بالضرورة من أهل اللغة.

واعلم: أن دَعْوَى الضَّرورة فى امتثالِ هذه المواضع معناها: أن منِ اشتغل بصناعة العربية وزاولها، فإنه[٢] يعلم بالضرورة من مذهب أهل النَّحْوِ: أن الفاعل مرفوعٌ، والمفعولَ منصوبٌ، والمضاف إليه مجرورٌ، وهذا على وزان[٣] ما قلنا: أن وجوب الصلوات الخمس فى الشريعة[٤] معلومٌ بالضرورة.

وبهذا يندفع إشكال من يقول: إن المباحث الأدبية لا تمكن[٥] دعوى الضرورة فى شيء منها.

وإذا تحرَّر ذلك، فنقول: مَنْ ترك مقتضى الأمر، فقد خالف ذلك الأمر، فيصدق[٦] على تاركه أنه مخالف للأمر، فلا يحتاج إلى دعوى المضادَّة بين الموافقة والمخالفة.

أما قوله: «الموافقة[٧] عبارة عن الإتيان بمقتضَى الأمر على الوَجْهِ الذى يقتضيه الأمر»:

قلنا: إما أن تكون الموافقةُ عبارةً عما ذكرنا أو عمَّا ذكرتم، وأيما كان فالتقريبُ آتٍ.

أما إذا كان عبارةً عما ذكرنا: فظاهر؛ لما قررناه، وأما إذا كان عبارة عما ذكرتم: فلأنه يلزم منه [أن] [٨] موافقة الأمر لا تحصلُ إلا عند الإتيان بما يقتضيه على الوجه الذي يقتضيه، فالإتيان بما يقتضيه جزءٌ منه، وتوقُّف المجموعِ ضروريٌّ.

فنقول: مقتضَى الأمر الفعل؛ لأن قوله: «افْعَلْ» لا يدلُّ إلا على اقتضاء الفعل، فإذا لم يفعل، لم يوجَدْ مقتضى الأمر جزمًا، وإذا لم يوجد الفعل الذى هو مقتضى الأمر، انتفت الموافقة؛ للتوقُّف عليه وانتفائه حينئذ، وإذا لم تُوجَدِ الموافقةُ للأمر، حصلت [مخالفة الأمر] [٩]؛ لأنه ليس بين موافقة الأمر ومخالفته بالنسبة إلَى مَنْ توجَّه إليه الأمر –

---

(١) فى «أ»: معلق.

(٢) فى «أ»: إنه.

(٣) فى «حـ»: وزن.

(٤) فى «أ»، «حـ»: شريعة.

(٥) فى «حـ»: يمكن.

(٦) فى «أ»: يصدق.

(٧) سقط فى «حـ».

(٨) سقط فى «حـ».

(٩) فى «أ»: المخالف للأمر.

واسطةٌ؛ لأنه إن فعل كان موافقًا؛ وإلاَّ كان مخالفًا، وإذا حصلت المخالفة [بالنسبة إلى من توجه إليه الأمر] (١)، صار تارك الأمر مخالفًا؛ وهو المطلوب.

لا يقال: قوله: «الواسطةُ بين موافقة الأمر ومخالفته» يناقضُ قولَهُ: «موافقة الأمر ضدُّ مخالفة الأمر» وهذا لأنَّ بين الضدين واسطةً؛ لأنا نقول: قد بيَّنَّا أنه لا حاجة إلَى دعوى مضادَّة الموافقة للمخالفة، [بل] (٢) يلزمه(٣) أن يقول: تاركُ المأمور به مخالفٌ لذلك الأمر؛ بدليل صِدْقِ الإطلاق المذكور وهو: قول القائل [٢٦٧/أ]: «عبد فلان مخالف لذلك الأمر» إذا لم يفعل ما أمر به سيده.

أما قوله: «موافقة الأمر عبارةٌ عن اعتقاد حقيقة الأمر»:

قلنا: لا نسلِّم هذا؛ لأن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه، فالإتيان بالمأمور به يستلزمُ تقرير مقتضَى الأمر جزمًا، واعتقاد حقيقة الأمر موافقةُ الدليل الدالِّ على حقيقته؛ فذلك يستلزم تقرير مقتضاه.

لا يقال: قد قلتم: إن موافقة الأمر هو الإتيانُ بمقتضاه، ثم قلتم: إن موافقة الشيء هو ما يستلزم تقرير(٤) مقتضاه، والثاني غير الأوَّل؛ فلا يكون الشيء الواحد عبارة عن شيئين؛ لأنا نقول:

قلنا: موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه، ثم قلنا: موافقة الشيء عبارة عما يقرِّر مقتضاه، والثاني أعم من الأول، وحد الأعم يجبُ أن يكون صادقًا على الأخصِّ بالضرورة؛ لا أنه يكونُ حَدُّ الأعَمِّ حَدَّ الأَخَصِّ؛ فإن حد الأخصِّ غير حد الأعمِّ، وإذا ثَبَتَ أن حدَّ الأعمِّ يجب أن يكون صادقًا على الأخصِّ؛ فيجب أن يصدُقَ على موافقة الأمر: أنه الذى يستلزمُ تقرير مقتضاه، ولا شكَّ أن فعل الأمر يستلزمُ تقريرَ مقتضى الأمر؛ وذلك لأن الأمر لو كان(٥) يقتضِي دخول الفعل، كانت موافقتُهُ عبارةً عما تقرَّر دخوله في الوجود، وإدخاله في الوجود يقرِّر دخوله في الوجود؛ فكانت موافقة الأمر [عبارة] (٦) عن فعل مقتضاه.

---

(١) سقط في «أ»، «حـ».

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: يلزم.

(٤) في «حـ»: تقريره.

(٥) في «أ»، «حـ»: لأن.

(٦) سقط في «أ».

قوله: «لو كانت المخالفة عبارةً عن ترك المأمور به، لكان ترك المندوب مخالفة [للأمر] [١]»:

قلنا: ممنوع؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان المندوب مأمورًا، ويلزم ذلك إذا لم يكنِ الأمر للوجوب، وذلك عين[٢] النزاع.

أما قوله: «لم لا يجوزُ أن يكون قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] أمرًا للغير بالحَذَرِ عن مخالفة الأمر، ولا يكون ذلك أمرًا لمخالِفِ الأمرِ بالحذر عن العقاب؟!»:

قلنا: الدليل على ذلك وجوهٌ:

الأول: اتفاق النحويِّين على أن تعلُّق الفعل بفاعله أقوى من تعلُّقه بمفعوله، فلو جعلناه أمرًا للمخالِفِ بالحذر، كان ذلك إسنادًا للفعل إلى [فاعله، ولو جعلناه أمرًا بالحذر عن المخالف، كان ذلك إسنادًا للفعل إلى] [٣] مفعوله، والأول أولَى؛ لما سبق من الاتفاق.

ولا يقال: الفعل مستندٌ إلى فاعلٍ جزمًا؛ فلا يَبْقَى إلا أنه ظاهر أو ضميرٌ مستترٌ؛ لأنا نقول: إسناد الفعل إلى فاعلٍ ظاهرٍ مع أن له مفعولاً ظاهرًا - أولَى من إسناده إلى فاعل مستترٍ، والمفعولُ ظاهر.

[الوجه][٤] الثاني أنا لو جعلناه أَمْرًا بالحذر عن المخالفة لم يتعيَّن المأمور به.

فإن قلت: هو ما تقدَّم في قوله تعالَى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: ٦٣] [٥].

---

(١) سقط فى «أ»، «جـ».

(٢) فى «أ»: غير.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى ج.

(٥) هذه الآية وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنوه - عليه الصلاة والسلام - والتسلل الخروج من البين على التدريج والخفية، وقد للتحقيق، وجوز أن تكون لتقليل المتسللين فى جنب معلوماته تعالى، وأن تكون للتكثير، إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بإفادة «قد» التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح، وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام، كما فى قول زهير: =

قلنا: هذا ممتنعٌ؛ وذلك[1] لأن المتسلِّلين لواذًا [هم] الذين خالفوا؛ يدلُّ على ذلك القصةُ، فلو أُمِرَ المتسلِّلون لواذًا بالحذر عن المخالفة، يلزم أن يكونوا قد أُمِروا[2] بالحذر عن أنفسهم، وذلك محال؛ تفريعًا على أن التكليف بالمحال لا يَجُوزُ.

[الوجه] الثالث: أنا لو جعلناه أمرًا بالحذر عن المخالفة، لصار تقدير الآية: فليحذَر المتسلِّلون لواذًا عن الذين يخالفون عَنْ أمره، وحينئذ استوفى لفظ الحذر فاعلاً ومفعولاً، فيبقى قوله: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ضائعًا[3]؛ لأنَّ الحذر ليس من الأفعال المتعدِّية إلى مفعولين بالاتفاق.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه يبقى ضائعًا، بل يكون مفعولاً لأجله، ويصير تقدير الكلام: فليحذر المتسلِّلون[4] المخالفين موافقةً [٢٦٧/ب] من أجل أن[5] تصيبهم فتنة بسبب صحبتهم لهم.

قلنا: لا يجوزُ حمله علَى ذلك؛ لما سبق من أن المتسلِّل هو المخالِفُ، فيلزم أن يكون مأمورًا بالحذر عن نفسه؛ وهو محال[6].

أما قوله: «الآية دَالَّةٌ على وجوب الحذر عمن خالف عن الأمر، لا على من خالف الأمر»:

= أخي ثقة لا يهلك الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله

فإن سياق الكلام للمدح يفهم منه ذلك، أى: قد يعلمُ اللّه الذين يخرجون من الجماعة قليلاً قليلاً على خفية. ﴿لِوَاذًا﴾، أى: ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود فى مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعاف أو إحداث حتى يستأذن النبى ﷺ يشير إليه بأصبعه التى تلى الإبهام، فيأذن له النبى ﷺ يشير إليه بيده، وكان من المنافقين من تثقل عليه الخطبة والجلوس فى المسجد، فكان إذا استأذن رجل من المسلمين، قام المنافق إلى جنبه يستتر به، حتى يخرج فأنزل الله تعالى: ﴿قد يعلم....﴾ الآية، وقيل: يلوذ به إرادة أنه من أتباعه. ينظر: روح المعانى (٢٢٦/١٨).

(١) فى «أ»: وهذا.

(٢) فى «أ»: أمر.

(٣) فى «أ»: يلزم أن يكون ضائعا.

(٤) فى «أ»: المتسللين.

(٥) فى «حـ»: إحلال.

(٦) فى «حـ»: مجاز.

قلنا: قالت أئمة اللغة والنحو: كلمة «عَنْ» للمجاوزة والبعد؛ تقول[١]: «جَلَسْتُ عن يمينه» أى: متراخيًا عن يمينه، فلما كانت مخالفة أمر الله تعالى بُعْدًا عن أمر الله، لا جرم ذكر كلمة «عن».

قوله: «إنما يتم الاستدلال بالآية أن لو كان قوله تعالَى: «فَلْيَحْذَر» للوجوب، وذلك محلُّ النزاع»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك بل نقول: الأمر بالحذر عن العقاب يستدعى جواز الحذر عن العقاب؛ لأن أدنى مرتبة الأمر: دلالته على الجواز، وجواز الحذر عن الشىء مشروطٌ بوجود المقتضِى لوقوع المحذور؛ لأن المقتضى لوقوع المحذور لو لم يكن قائمًا، لما حَسُنَ الحذر؛ لأنه يكون حذرًا عما لم يُوجَدِ المقتضِى لوقوعِه، وذلك سفه وعبث[٢]، ولا يجوز ورود الأمر به:

أما على رأى المعتزلة: فظاهر.

وأما على رأينا: فلأن أوامر الله مشتملة على المصالح، بل على سبيل التفضُّل؛ أو لأن أغلب أوامره كذلك؛ بدليل الاستقراء، وما ذكرناه فرد منه.

أما قوله: «الآية تدلُّ على أن مخالف أمر من أوامر الله مستحِقٌّ للعقاب»:

قلنا: المدعَى أن مخالِفَ كل أمر مستحِقٌّ للعقاب، وذلك لوجوه:

أحدها: أنه يصحُّ استثناء أَىِّ فرد شئنا منه، والاستثناء: إخراج ما لولاه لوجَبَ دخوله تحت اللفظ؛ علَى ما سيأتى بيانه فى «كتاب العموم» [٣].

[الوجه] الثانى: أن الله رتَّب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر، وترتب[٤] الحكم على الوصف يُشْعِرُ بالعلية.

مثاله: قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾، [المائدة: ٣٨].وسيأتى تقرير هذه القاعدة، إن شاء اللّه تعالَى.

[الوجه] الثالث: أن مخالفة الأمر ترتَّب[٥] عليها استحقاقُ العقاب فى بعض الصور

(١) فى «جـ»: يقول.
(٢) فى «جـ»: عيب.
(٣) فى «أ»: فى كتاب العموم: فيلزم من ذلك العموم.
(٤) فى «أ»: وترتيب.
(٥) فى «جـ»: رتب.

بالاتفاق؛ فوجب أن تكون الآية كذلك في كُلِّ ما هو أمر الله وأمر رسول الله؛ قياسًا على البعض؛ وذلك لأن ترتُّب العقاب على المخالفة في بعض الصور إنما كان زجرًا عن عدم المبالاة بالأمر لمكان المناسبة، وهذا المعنَى موجودٌ في كل المخالفات، فَوَجَبَ العقابُ على الكُلِّ؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: أنه لا معنى لاستحقاق العقاب على رأى الأشاعرة إلا قيامُ [1] المقتضى للعقاب، ثم إن الله تعالى إن شاء رتَّب المقتضى على المقتضى، وإن شاء لم يرتِّب.

أما قوله: «هذا يقتضى أن أمر الله أو أمر رسوله للإيجاب؛ فلم قلتم: إنه يلزم من ذلك أن يكون أمر الله أو أمر[2] رسوله يقتضى الإيجاب، حتى إن أيهما وجد كان الإيجاب ثابتًا؟»:

قلنا: لأنه لم يذهب أحد إلَى أن أحدهما يقتضى الإيجاب دون الآخر، فالقولُ به قولٌ باطل بالإجماع.

واعلم: أنه ببيان العموم صَارَتِ الكبرى كليةً، فصحَّتِ المقدمتان، وانتظم القياس هكذا: تارك المأمور به مخالفٌ لأمر الله، وكل مخالف [٢٦٨/أ] لأمر الله يستحقُّ العقاب؛ فتارك المأمور به يستحقُّ العقاب، ولا معنى لفرض الأمر للوجوب إلا هذا.

واعلم: أنَّ الغزَّالِيَّ لما كان مذهبه[3] التوقُّف، اعترض على التمسُّك بالآية؛ فقال: تدَّعون[4] أن قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور:٦٣] نَصٌّ فى كل أمر، أو عامٌّ؟!: لا سبيل إلى دعوى النصِّ؛ فإن العموم: القول بالعموم، ويتوقَّف فى صيغته كما فى صيغة الأمر، أو تخصيصه[5] بالأمر بالدخول فى ندبه[6]؛ بدليل أن ندبه - أيضًا - أمر، ومن خالف عن أمره فى قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وأمثال[7] ذلك[8] - لا يتعرَّض للعقاب.

---

(١) فى «جـ»: الأقسام.

(٢) فى «أ»، «جـ»: وأمر.

(٣) فى «أ»: فى مذهبه، وفى «جـ»: من مذهبه.

(٤) فى «جـ»: يدعون.

(٥) فى «أ»: يخصصه، وفى «ج»: يخصه.

(٦) فى «أ»، «جـ»: دينه.

(٧) فى «أ»، «جـ»: أمثاله.

(٨) سقط فى «أ»، «جـ».

ثم نقول: هذا نَهْىٌ عن المخالفة وأمر بالموافقة أَنْ يؤتَى به على وجهه[١]، فإن كان واجبًا فواجبٌ، وإن كان ندبًا فندبٌ، والكلام فى حقيقة الإيجاب لا فى حقيقة الموافقة والمخالفة، ثم لا تدلُّ الآية إلا على وجوب أمر الرسول؛ فأينَ الدليلُ علَى وجوب أمر الله ؟!

والجواب: أنا ندعى أنه عامٌّ؛ لأنا نمنعُ أن للعموم صيغة عامَّة؛ ويدل عليه ما ذكره فى الأصل، ويدل[٢] على أن للعموم صيغة خاصَّة، وتلك الأدلَّة مذكورة فى كتاب العموم»، ولا ندعى إلا الظهور.

أما قوله: «أو تخصيصه»:

قلنا: التخصيص على خلاف الأصل؛ فلا يُصَارُ إليه إلا لوجود مانعٍ من حمل اللفظ العامِّ على عمومه، والأصل عدمه.

أما قوله: «إن ندبه أمر».

قلنا: حقيقة أو[٣] مجاز؟ الأول ممنوع، وهو عين النزاع، والثانى مسلَّم، ولا فائدة فيه للخصم.

أما قوله: «الكلام فى صيغة الإيجاب لا فى حقيقة الموافقة والمخالفة»:

قلنا: يتمسَّك بالآية على الوجه الذى ذَكْرنَاه فى الأصل، وبه يَسْقُطُ هذا السؤال، وبما ذكرناه من[٤] الأصل خرج الجواب عن السؤال الذى يليه.

واعلم: أنَّ صاحبَ «الإحكام» أورد على هذا الدليلِ أسئلةً أورد المصنِّف أكثرها وأجابَ عنها:

وأولها: منع العموم؛ فإنه يفيد الظنَّ، والمسألة علمية.

وثانيها: منع العموم، ومنع ثبوت العموم بترتّب التحذير على المخالفة، وذلك فى التخلّف عنه فى فصل الندب.

والجواب [عن هذه الأسئلة]:

أما قوله: «المسألة علميةٌ، وهذا الدليل إنما يفيد الظَّنَّ»:

---

(١) فى «أ»، «جـ»: أنه.

(٢) فى «أ»، «جـ»: هي.

(٣) فى «أ»، «جـ»: حقيقته أنه.

(٤) فى «جـ»: فى.

قلنا: لا نسلِّم أنها علمية، بل هي ظنية.

وأما منع العموم و[منع] أدلَّة العمومِ، فقد قرَّرنا أدلة العموم فى الأصل.

وأما التخلُّف فى فصل الندب، فلا نسلِّم وجود ما ذكرنا في فصل الندب(١)، وإنما يكون كذلك أن لو كان تارك المندوب مخالفًا لأمر الله، وذلك ممنوع؛ لأنه(٢) لا يمكن إلا ببيان أن الأمر للندب، وهو عين مَحَلِّ النزاع.

قال صاحب «التلخيص»: الأمر ههنا بمعنى الشأن، وهو: الإجماعُ علَى محاربة الكُفَّار؛ لأن الأمر ههنا مذكور بالإضافة إليه، وقد ذكر قبل هذا فى قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ**﴾ [النور: ٦٢]، وذلك الأمر هو الشأن، وهو: الإجماع على محاربة الكفَّار، وهو الذى دعاهم النبى ﷺ إليه، وبعضهم كان يتسلَّل لواذًا، وأراد بالمخالفة ههنا: الانحراف، وهو التسلُّل لواذًا فى المعنى، وإذا كان ذلك محمولاً على الانحراف، استقام [٢٦٨/ب] دخول «عن» فيه، فيقال: انحرف عَنْ كذا، ولا يقال: نَزَلَ عَنْ كذا، فإذا كان الأمر محمولاً على الشأن والمخالفة على الانحراف، لم يَبْقَ فى الآية احتجاجٌ على المقصود، ويجب حمل الكلام على ذلك؛ طلبًا لاتساقه(٣) ومحافظة على أصول العربية.

والجواب: أنا قد بيَّنا أن الأمر حقيقةٌ فى القول المخصوص؛ على ما تقرَّر في أول الباب، والمخالفة حقيقة فى ترك مقتضَى الأمر على ما تقرَّر [فى المتن]؛ فيحمل(٤) اللفظ عليها؛ عملاً بالأصل المقتضِى لإرادة الحقيقة، فلا يحمل عليه غيره، عملاً بالنافى للاشتراك والمجاز.

قال صاحب «التنقيح»: ويتجه أن يقال: لما كان الأمر قد يكون للوجوب، حَسُنَ الأمر بالحذر عن المخالفة؛ كيلا يقع فى العقاب؛ فتقرَّر أن يكون للوجوب.

وهذا مندفع؛ فإن المصنِّف أورد هذا السؤال على نفسه، وأجاب عنه، وقد شرحنا ذلك؛ وهو قوله: «يحتمل نزول العقاب؛ لأن المسألة اجتهادية لا قطعية»، وقد أجاب عنه بما ذكر فى المتن، فلا حاجة إلى إعادته .

---

(١) فى «جـ»: المندوب.

(٢) فى «أ»، «جـ»: وذلك.

(٣) فى «أ»، «جـ»: اتساقه.

(٤) فى «أ»: فَحُمِل.

قال المصنف - رحمه الله -: الدَّلِيلُ الْخَامِسُ: تَارِكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ، وَكُلُّ عَاصٍ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ فَتَارِكُ الْمَأْمُورِ [بِهِ] يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ وَلاَ مَعْنَى لِلْوُجُوبِ إِلاَّ ذَلِكَ:

بَيَانُ الأَوَّلِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾** [الكَهْفُ: ٦٩] **﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾** [طه:٩٣]، **﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾** [التَّحْرِيمُ:٦].

بَيَانُ الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾** [النِّسَاء:١٤].

فَإِنْ قِيلَ: «لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ تَارِكَ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾** [التَّحْرِيمُ:٦]؛ فَلَوْ كَانَ الْعِصْيَانُ عِبَارَةً عَنْ تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ - لَكَانَ مَعْنَى قَوْلِهِ: **﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾**: أَنَّهُم يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ بِهِ؛ فَكَانَ قَوْلُهُ: **﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾** - تَكْرَارًا.

الثَّانِي: أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ الأَمْرَ قَدْ يَكُونُ أَمْرَ إِيجَابٍ، وَقَدْ يَكُونُ أَمْرَ اسْتِحْبَابٍ، وَتَارِكُ الْمَنْدُوبِ غَيْرُ عَاصٍ؛ وَإِلاَّ لاَسْتَحَقَّ النَّارَ؛ لِمَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمَعْصِيَةَ لَيْسَتْ عِبَارَةً عَنْ تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمَعْصِيَةَ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ لَكِنْ إِذَا كَانَ الأَمْرُ أَمْرَ إِيجَابٍ، أَوْ مُطْلَقًا؟:

الأَوَّلُ: مُسَلَّمٌ، وَالثَّانِي: مَمْنُوعٌ:

بَيَانُهُ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: **﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾** [التَّحْرِيمُ: ٦] - حِكَايَةُ حَالٍ، فَيَكْفِي فِي تَحْقِيقِهَا تَنْزِيلُهَا عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَلَعَلَّ ذَلِكَ الأَمْرَ كَانَ أَمْرَ إِيجَابٍ؛ فَلاَ جَرَمَ كَانَ تَرْكُهُ مَعْصِيَةً.

سَلَّمْنَا أَنَّ تَارِكَ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ مُطْلَقًا؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّ الْعَاصِيَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، وَالآيَةُ الْمَذْكُورَةُ مُخْتَصَّةٌ بِالْكُفَّارِ؛ لِقَرِينَةِ الْخُلُودِ ؟!»:

وَالْجَوَابُ: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ تَارِكَ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ:

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَكَانَ قَوْلُهُ: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ - تَكْرَارًا»:

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ؛ بَلْ مَعْنَى الآيَةِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ -: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ بِهِ فِي المَاضِي، ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ بِهِ فِي المُسْتَقْبَلِ.

قَوْلُهُ: «الأَمْرُ قَدْ يَكُونُ أَمْرَ اسْتِحْبَابٍ»:

قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ كَوْنَ «المُسْتَحَبِّ» مَأْمُورًا بِهِ حَقِيقَةً بَلْ مَجَازًا؛ لأَنَّ الإِسْتِحْبَابَ لاَزِمٌ لِلْوُجُوبِ؛ وَإِطْلاَقُ اسْمِ السَّبَبِ عَلَى المُسَبَّبِ جَائِزٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَيْسَ الحُكْمُ بِكَوْنِ هَذِهِ الصِّيغَةِ لِلْوُجُوبِ؛ مُحَافَظَةً عَلَى عُمُومِ قَوْلِهِ: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النِّسَاءُ: ١٤] - أَوْلَى مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ المُسْتَحَبَّ مَأْمُورٌ بِهِ؛ مُحَافَظَةً عَلَى صِيَغِ الأَوَامِرِ الْوَارِدَةِ فِي المَنْدُوبَاتِ»:

قُلْتُ: بَل مَا ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى؛ للإِحْتِيَاطِ، وَلأَنَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوُجُوبِ - لَكَانَ أَصْلُ التَّرْجِيحِ دَاخِلاً فِيهِ؛ فَيَكُونُ لازِمًا لِلْمُسَمَّى؛ فَيَجُوزُ جَعْلُهُ مَجَازًا فِي أَصْلِ التَّرْجِيحِ.

أَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ لأَصْلِ التَّرْجِيحِ - لَمْ يَكُنِ الْوُجُوبُ لاَزِمًا لَهُ؛ فَلاَ يُمْكِنُ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنِ الْوُجُوبِ؛ فَكَانَ الأَوَّلُ أَوْلَى.

قَوْلُهُ: «هَذِهِ الآيَةُ حِكَايَةُ حَالٍ»:

قُلْنَا: اللَّهُ تَعَالَى رَتَّبَ اسْمَ المَعْصِيَةِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ؛ فَيَكُونُ المُقْتَضِي لاِسْتِحْقَاقِ هَذَا الاِسْمِ - هَذَا المَعْنَى؛ فَيَعُمُّ الإِسْمُ لِعُمُومِ مَا يَقْتَضِي اسْتِحْقَاقَهُ.

قَوْلُهُ: «الآيَةُ مُخْتَصَّةٌ بِالْكُفَّارِ؛ بِقَرِينَةِ الْخُلُودِ»:

قُلْنَا: الْخُلُودُ هُوَ: المُكْثُ الطَّوِيل لاَ الدَّائِمُ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل بأسئلته وأجوبته واضحٌ لا إشكال فيه؛ إلا أنا نزيده إيضاحًا، وهو أن نذكر كلَّ واحدةٍ واحدةٍ من مقدِّمات الدليل إن أخل المصنِّف بشيء منها؛ سعيًا في زيادة الإيضاح فنقول:

تارك المأمور به عاصٍ، وكلُّ عاصٍ يستحقُّ العقاب؛ فتارك المأمور به يستحق العقاب.

بيان الصغرَى: هو: أن حقيقة قولنا: «ترك أمره» «وعصاه» واحدٌ؛ لأن قولنا: «عَصَيْتَنِي» مع قولنا «تَرَكْتَ أمري» يتحدان[١] حقيقة؛ لأنَّ الأول استعمل بمعنى الثاني؛ فيجب أن يكون حقيقة الأوَّل هو حقيقة الثاني؛ وإلا يلزم أن يكون مستعملاً بطريق الحقيقة، والأصل في الكلام هو الحقيقة.

وإنما قلنا: «إن الأول استعمل بمعنى الثاني»؛ وذلك] بدليل قوله: [من الطويل]

أَمَرْتُكَ أَمْرًا جَازِمًا فَعَصَيْتَنِي   وَكَانَ مِنَ التَّوْفِيقِ قَتْلُ ابْنِ هَاشِمِ[٢]

أَيْ: أمرتُكَ أمرًا جازمًا، فتركت[٣] [أمري] [٤]؛ فإذن: [٥] اتحدت حقيقة قولنا: «عصاه» وقولنا: «ترك أمره» وهذا ظاهر.

لا يقال: بأن الحقيقتين لا تتحدان؛ بدليل أن مخالفة النَّهْيِ معصيةٌ، وإن لم يكن هو تاركًا[٦] للأمر؛ لأنا نقول: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنا ندعي أن ترك الأمر: إما[٧] هو حقيقة المعصية[٨]، أو هو المشتمل[٩]

---

(١) في «أ»، «ج»: يتخذان.

(٢) البيت للحصين بن المنذر الرقاشَي وكان صاحب لواء ربيعة يوم «صفين»، وكان من سادات ربيعة وشجعانهم، ويروى العجز:

....   فأصبحت مسلوب الإمارة نادما

وبعده:

فما أنا بالباكي عليها صبابة   وما أنا بالداعي لترجع سالما

ينظر البيت: حماسة البحتري (١٧٣) شرح الحماسة للمرزوقي ٨١٤/٢، الوحشيات ص ٥٧ رقم (٧١)، مجموعة المعاني (٢٥)، ومعجم الشعراء (١٩٢)، ورواية العجز فيه:

....   مغلول الإمارة ....

وقد تمثل به عمرو بن العاص رضي الله عنه مضمنًا العجز [وكان من التوفيق قتل بن هاشم] بمناسبة خروج العلويين على معاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنهما - جميعًا.

(٣) في «أ»: فتركته.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: وإذا.

(٦) في «أ»، «جـ»: تركا.

(٧) في «أ»: مما.

(٨) في «أ»: للمعصية.

(٩) في «أ»، «جـ»: مشتمل.

عليها؛ لأن[1] الأصل استعمال اللفظ: إما للحقيقة أو للمشتمل عليها، أي: الذى يكون فردًا[2] [من] [3] أفراد الحقيقة، ولا يلزمُ عَلَى هذا ما ذكره؛ لجواز أن تكون المعصية معنًى هو موجودٌ فى صورة النزاعِ، وفى تلك الصورة.

الثانى: هو أنا نقول: لا نسلّم أنه ليس تركًا للأمر؛ وهذا لأن النهى عن الشىء أمر بضدِّه؛ فلم قلتم: إنه ليس [٢٦٩/أ] كذلك ؟!

وهذا لأن النهْىَ لما أفاد وجوب الامتناع عن المنهىِّ عنه، كان الإتيان[4] به تركًا لطاعة الله المأمور بها؛ لقوله تعالَى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّه وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُوا﴾ [الأنفال: ٤٦] فقد صحت الصغرى.

بيان الكبرى: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء:١٤].

وجه التمسُّك [به]: أنه أضاف العقوبة إلَى كلِّ عَاصٍ بحَرْف اللام؛ لأنه ذكره بكلمة «مَنْ»؛ فإنها للعموم، والمراد بالعقوبة أو الثواب المضافَيْنِ إلى الشَّخْصِ بحرف اللام: الاستحقاقُ: إما للثواب أو العقاب بحكم العدل لا بحكم الوجوب؛ والدليل على ذلك: الاستعمالاتُ المشهورةُ؛ كقول القائل: مَنْ كَسَا عورةً أو أشبع جَوْعَةً، فله الجَنَّةُ، ومن غصب أو سرق، فله النار .

فقد[5] صحت المقدمتان، والنتيجةٌ واضحةٌ بعد التركيب؛ لأنه يعود إلى الضرب الأول من الشكل الأول من القياس [الاستثنائىُّ] [6]، وإنتاجه بَيِّنٌ.

قال المصنِّف: «فإن قيل: لا نسلّم أن تارك المأمور به عاصٍ، وما ذكرت - وإن دلَّ على أن تارك المأمور به عاص - ولكن معنا ما يأباه، وبيانه[7] من وجهين:

الأول: هو: أنه لو كان العصيان عبارةً عن ترك الأمر، يلزم التكرار فى قوله تعالى:

---

(١) فى «أ»: بإن.

(٢) فى «أ»: فرد.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

(٤) فى «أ»، «جـ»: إتيانه.

(٥) فى «أ»، «جـ»: وقد.

(٦) سقط فى «أ»، وفى «جـ»: الاستثناء.

(٧) فى «جـ»: فبيانه.

﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، والتكرار ممتنع؛ لكونه خلافَ الأصل، ويلزمُ من هذا ألا يكون العصيان عبارة عن ترك مقتضى الأمر.

بيان الملازمة: أنه لو كان العصيان عبارة عن ترك مقتضَى الأمر، لكان معنى قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ أى: لا يتركون مقتضى أمر الله، ويلزم من عدم تركهم لمقتضى الأمر: إتيانُهُمْ بمقتضى الأمر بالضرورة؛ فيصير قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ - تكرارًا؛ إذ لا معنى لذلك إلا الإتيان بمقتضى ذلك الأمر، فقد صَحَّتِ الملازمة، وانتفى[1] اللازم؛ لأن الأصل اشتمالُ كل كلمة من كلمات الحكيم على فائدة جديدة، فلا يكونُ العصيانُ عبارةً عن ترك مقتضى الأمر.

الثانى: أن ترك المأمور به لو كان معصية، لكان تركُ المندوبِ معصيةً؛ لانعقاد الإجماع على أن الأمر ينقسم[2] إلى أمر إيجاب وأمر استحباب، وموردُ التقسيم مشترك بين القسمين بالضرورة؛ فيلزم أن يكون المندوب مأمورًا به؛ فصحَّ ما ادعينا: أن ترك المأمور به لو كان معصيةً، لكان ترك المندوب معصيةً؛ واللازم باطل؛ وإلا يلزم أن يكون تارك المندوب مستحقًا للعقاب؛ وهو باطلٌ إجماعًا.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن إذا كان المأمور به أمر إيجاب أو مطلقًا؟ الأول مسلَّم، والثانى ممنوع.

أما الآية: فهى حكاية حال، ويكفى فى تحقُّق مدلولها تنزيلها على صورة واحدة، وهى: أن تكون تلك الصورة صورة[3] أمر إيجاب؛ فلا جرم كان تركه معصيةً.

سلَّمنا أن تارك المأمور به عاصٍ؛ ولكنْ لا نسلِّم أن كل عاص يستحقُّ العقاب.

أما الآية المذكورة: فهى مختصَّة بالكفَّار؛ بقرينة الخلود؛ وهذا لأن غاية ما فى الباب: أَنْ يكون تارِك المأمور به عاصياً فاسقاً بعصيانه، والفاسق لا يخلَّد فى النار باتفاق أَهْلِ السُّنَّة.

والجواب: أما قوله: «لا نسلِّم أن تارك المأمور به عاص»: [٢٦٩/ب]

قلنا: قد ذكرنا الدليل على ذلك.

---

(١) فى «أ»، «جـ»: انتفاء.

(٢) فى «أ»: ينعقد.

(٣) فى «أ»: ضرورة.

أما قوله فى المعارضة: «لو كان كذلك، لكان قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ تكرارًا[(١)]»:

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنما يكون كذلك أن لو حمل قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ على معنى واحد، وليس كذلك؛ بل الأول: محمول على الماضى، والثانى: على المستقبل؛ فمصير تفسير الكلام - والله أعلم -: لا يعصون الله ما أمرهم فى الماضى من الزمان، ويفعلون ما يؤمرون به فى المستقبل .

لا يقال: حمل لفظ «لاَ يَعْصُونَ اللَّه» على الماضى مجازٌ؛ لأن أمثلة المستقبل إما حقيقة فى الاستقبال، أو مشتركة بينه وبين الحال، فاستعمال أمثلة المستقبل فى الماضى مجاز؛ وهو[(٢)] على خلاف الأصل.

لأنا نَقُولُ: حَمْلُ اللفظ على المَجَازِ المستلزم لاشتمال كل لفظ على فائدة جديدة - أَوْلَى من حمله على الحقيقة المستلزمة للتكرار؛ لكون الأول مشتملاً على زيادة الفائدة مع أنه [من] محاسن الكلام، وهو المجاز، بخلاف التكرار؛ فإنه لا يعد من محاسن الكلام، والمفسدة الناشئة من التكرار لا على سبيل التأكيد أعظمُ من الفائدة الناشئة من المجاز المشتمل على الفائدة الجديدة.

أما قوله: «الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وإلى أمر استحباب»:

قلنا: لا نسلِّم، وإنما يكون كذلك أن لوْ كان الأمر حقيقةً ينقسم إلى أمر إيجاب وإلى أمر[(٣)] استحباب، وذلك ممنوع؛ [بل التقسيم للأمر]، وهو أعمُّ من كونه حقيقةً أو مجازًا، فالمندوب يصدق عليه أنه مأمورٌ به مجازًا؛ فيصير هذا كقول القائل: «الأَسَدُ: إمَّا أن يكون سبعًا مفترسًا، أو رجلاً شجاعًا، ومن المعلوم بالضرورة أنَّ الذى يصدق عليه الأسد حقيقة لا ينقسم إلى السبع المفترس والرجل الشجاع، فلفظ «الأمر» عندنا كذلك.

فإن قيل: «ما وجه المجاز ؟»:

قلنا: لفظ المأمور به صادقٌ حقيقةً على الواجب، وأما على المندوب فمجاز:

ووجه المجاز: كون الاستحباب من لوازم الوجوب، وإطلاق الاسم الموضوع للشىء على لازمه من وجوه المجاز؛ على ما سبق.

---

(١) فى «أ»، «جـ»: تكريرا.

(٢) فى «ب»: هو.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

فإن قيل: «كون المندوبِ مأمورا به مجازا منتفٍ؛ لأنه على خلاف الأصل»:

قلنا: هذا المجاز واقع، والنافى للمجاز - وإن دَلَّ على انتفائه - ولكن معنا ما ينفيه، وهو أن المندوب : إن كان مأمورًا به حقيقة، لاندرج تحت عموم قوله تعالَى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] وذلك لأنه حينئذٍ يكون عاصيًا لما بينتم أَنَّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به حقيقةً؛ فيلزم الاندراج المذكور فيستحقُّ العقاب؛ واللازم باطل.

فإن قيل[١]: كون[٢] صيغة الأمر للإيجابِ يلزمه المجازُ فى الأوامر الواردة فى[٣] المندوبات وأولَى مما ذكرتم؛ وذلك لوجهين:

الأول: لأنه أحوَطُ؛ لأنه إذا حملنا الصيغة على الإيجاب، فإنه[٤] يأتى بالواجب ظاهرًا؛ سعيًا فى تخليص نفسه عن وطأة العقاب، فإن[٥] كان فى نفس الأمر واجبًا فقد أتى بالواجب، وَسَلِمَ عن العقاب، وإن لم يكن فى نفس الأمر واجبًا، فلا عقاب.

فالسلامة[٦] عن العقاب حاصلة على التقديرين جزمًا.

ولا كذلك إذا حملناها على الندب؛ لجواز أن يكون في نَفْسِ الأمر للوجوب، فعلَى تقدير تركه يتورَّط [٢٧٠/أ] فى قبضة العقاب؛ فعلم أنه أحوط، والحمل على الأحوط واجبٌ؛ وذلك لقوله - عليه الصلاة والسلام -: «دَعْ مَا يرِيبُكَ إِلى مَا لاَ يرِيبُك»[٧]؛

---

(١) فى «أ»، «جـ»: القائل.

(٢) فى «أ»، «جـ»: يكون.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ»، «جـ».

(٥) فى «أ»، «جـ»: وإن.

(٦) فى أ: والسلامة.

(٧) أخرجه الترمذى (٦٦٨/٤) كتاب صفة القيامة باب (٦٠) حديث (٢٥١٨)،والنسائى (٣٢٧/٨) كتاب الأشربة: باب الحث على ترك الشبهات، وأحمد (٢٠٠/١)، والحاكم (٩٩/٤)، وأبو يعلى (١٣٢/١٢-١٣٣) رقم (٦٧٦٢)، وابن حبان (٥١٢- موارد)، وأبو نعيم فى «الحلية» (٢٦٤/٨)، والقضاعى فى «مسند الشهاب» (١٨٦/١) رقم (٢٧٥) من حديث الحسن بن على.

وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. وصححه ابن حبان. وسكت عنه الحاكم، وقال الذهبى: سنده قوى، ولحديث الحسن شاهد من حديث ابن عمر. أخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٣٥٢/٦)، وفى «أخبار أصبهان» (٢٤٣/٢)، والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٢٢٠/٢، ٣٨٦)، وقال أبو نعيم والخطيب: غريب تفرد به عبد الله بن أبى رومان.

ولأنه طريق آمن، وسلوك الطريق الآمن من مقتضيات العقول، وسيأتى لهذا الكلام زيادة بيان، إن شاء الله تعالى.

الثانى: أنا لو جَعَلْنا هذه الصيغةَ للإيجاب، أمكن جعلها مجازًا فى أصل الترجيح لكونه لازمًا له، ولا ينعكس؛ فإن أصل الترجيح لازم للمسمَّى، وهو الإيجاب بالضرورة.

وإذا جعلناها حقيقةً لأصلِ الترجيح، لَمْ يكن الإيجابُ لازمًا له؛ فإن العَامَّ من لوازم الخاصِّ وهو داخل فى حقيقته وليس الخاصُّ المعيَّن من لوازم العامِّ؛ وإلا لكان وقوعه[1] فى شخصه، والمفروض خلافه، وإذا كان كذلك أمكن جعل الصيغة مَجَازًا لأصل الترجيح بطريق المُلاَزَمَةِ، ولا ينعكس؛ إذ لا ملازمة بينهما من الطريق[2] الآخر.

واعلم: أن فى هذا الوجه نظرًا: وذلك: لأنه استعان[3] فى هذا الوجه بطريق الاحتياط حتَّى يسلم هذا الوجه ويقرَّر، وطريق[4] الاحتياط طريق تامٌّ [5] فى إفادته[6] كون الصيغة للإيجاب، والاستعانة بالطريق التامِّ[7] فى[8] مثل هذا ركيكٌ؛ لكونه يستقل بإفادة المطلوب من غير واسطة، فجعله مقدِّمة فى المفيد قبيحٌ.

قال صاحب «التلخيص»: العصيان ليس عبارة عن ترك الأمر [فقطْ] [9]، بل مع زعم [بطلان] مقتضاه، وهذا ظاهر الفساد؛ لأن زعم بطلان مقتضاه كفر، فلو صَحَّ ما ذكره، لما صدق اسم العاصى[10] على فاسق أصلاً. ولو ارتكب سائر النواهى، وامتنع عن الإتيان بشىء من الواجبات، وترك جميع[11] [المحرمات] غير زاعم مقتضى الأوامر والنواهي، فهذا[12] باطلٌ جزمًا، ولا يخفى وجه بطلانه، وحمل بعضهم الآية على اختصاص الأمر بالإيجاب؛ وهذا خلاف الظاهر.

---

(١) فى «أ»: نوعه.

(٢) فى«أ»: الطور.

(٣) فى «أ»: استعماله.

(٤) فى «أ»، «جـ»: وطريقة.

(٥) فى «أ»، «جـ»: طريقة تامة.

(٦) فى «جـ»: إفادتها.

(٧) فى «جـ»: طريقة تامة.

(٨) سقط فى «أ».

(٩) سقط فى «جـ».

(١٠) فى «أ»: المعاصى.

(١١) فى «أ»، «ج»: الجميع.

(١٢) فى «أ»، «ج»: وهذا.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ قَدْ يُقَرَّرُ عَلَى وَجْهٍ آخَرَ؛ فَيُقَالُ:

إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ تَارِكَ المَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ؛ لأَنَّ بِنَاءَ لَفْظَةِ الْعِصْيَانِ عَلَى الامْتِنَاعِ؛ وَلِذَلِكَ سُمِّيَتِ الْعَصَا عَصًا؛ لأَنَّهُ يُمْتَنَعُ بِهَا، وَتُسَمَّى الجَمَاعَةُ عَصًا؛ يُقَالُ: شَقَقْتُ عَصَا المُسْلِمِينَ، أَيْ: جَمَاعَتَهُمْ؛ لأَنَّهَا يُمْتَنَعُ بِكَثْرَتِهَا، وَهَذَا كَلامٌ مُسْتَعْصٍ عَلَى الْحِفْظِ، أَيْ: مُمْتَنِعٌ، وَهَذَا الْحَطَبُ مُسْتَعْصٍ عَلَى الْكَسْرِ.

وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلامُ: «لَوْلا أَنَّا نَعْصِي اللَّهَ، لَمَا عَصَانَا» أَيْ: لَمْ يَمْتَنِعْ عَنْ إِجَابَتِنَا. فَثَبتَ أَنَّ الْعِصْيَانَ عِبَارَةٌ عَنْ الامْتِنَاعِ عَمَّا يَقْتَضِيه الشَّيْءُ، وَإِذَا كَانَ لَفْظُ «افْعَلْ» مُقْتَضِياً لِلْفِعْلِ، كَانَ عَدَمُ الإِتْيَانِ بِهِ وَالامْتِنَاعُ مِنْهُ عِصْيَانًا؛ لا مَحَالَةَ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ تَسْمِيَةَ تَارِكِ المَأْمُورِ بِهِ بِالْعَاصِي، تَدُلُّ على أَنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوبِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الإِنْسَانَ إِنَّمَا يَكُونُ عَاصِيا لِلأَمْرِ وللآمِرِ، إِذَا أَقْدَمَ عَلَى مَا يَحْظُرُهُ الآمِرُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ؛ أَلا تَرَى أَنَّ اللَّه تَعَالَى، لَوْ أَوْجَبَ عَلَيْنَا فِعْلاً، فَلَمْ نَفْعَلْهُ، لَكُنَّا عُصَاةً، وَلَوْ نَدَبَنَا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «الأَوْلَى أَنْ تَفْعَلُوهُ، وَلَكُمْ أَلاَّ تَفْعَلُوهُ» فَلَم نَفْعَلْهُ - لَمْ نَكُنْ عُصَاةً.

وَلِهَذَا يُوصَفُ تَارِكُ الْوَاجِبِ بِأَنَّه عَاصٍ للَّه تَعَالَى، وَلا يُوصَفُ تَارِكُ النَّوَافِلِ بِذَلِكَ.

الثَّانِي: أَنَّ الْعَاصِيَ لِلقَوْلِ مُقْدِمٌ عَلَى مُخَالَفَتِهِ، وَتَرْكِ مُوَافَقَتِهِ؛ فَلَيْسَ تَخْلُو مُخَالَفَتُهُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِالإِقْدَامِ عَلَى مَا يَمْنَعُ مِنْهُ الأَمْرُ فَقَطْ، أَوْ قَدْ تَثْبُتُ بِالإِقْدَامِ عَلَى مَا لا يَتَعَرَّضُ لَهُ الأَمْرُ بِمَنْعٍ وَلا إِيجَابٍ.

وَهَذَا الثَّانِي بَاطِلٌ؛ لأَنَّا لَوْ كُنَّا عُصَاةً لِلأَمْرِ بِفِعْلِ مَا لَمْ نُمنَعْ مِنْهُ، لَوَجَبَ إِذَا أَمَرَنَا اللَّهُ بِالصَّلاة غَدًا، فَتَصَدَّقْنَا الْيَوْمَ - أَنْ نَكُونَ عُصَاةً لِذَلِكَ الأَمْرِ؛ بِتَصَدُّقِنَا الْيَوْمَ؛ فَبَانَ أَنَّ مُخَالَفَةَ الأَمْرِ، إِنَّمَا تَثْبُتُ بِالإِقْدَامِ عَلَى مَا يَمْنَعُ مِنْهُ، فَإِذَا كَانَ تَارِكُ مَا أُمِرَ بِهِ عَاصِيا لِلأَمْرِ، وَالْعَاصِي للأَمْرِ هُوَ الْمُقْدِمُ عَلَى مُخَالَفَةِ مُقْتَضَاهُ؛ فَالمُقْدِمُ عَلَى مُخَالَفَةِ مُقْتَضَاهُ مُقْدِمٌ عَلَى مَا يَحْظُرُهُ الأَمْرُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ؛ فَثَبَتَ أَنَّ تَرْكَ المَأْمُورِ بِهِ يَحْظُرُه الأَمْرُ، وَيَمْنَعُ مِنْهُ، وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْوُجُوبِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر،

وهو أَنَّا نقول: تارك المأمور به يسمَّى بـ «العاصى»، ويلزم من تسميته بـ «العاصى» كونُ الأمر للوجوب، [فههنا مقامان] [١]:

بيان المقام الأول: بناء لفظ العصيان على الامتناع.

بيان ذلك: أن العصا سميت بـ «العصا»؛ لأنه يمتنع بها عما يريد العدو، وتسمى الجماعة «عَصًا»؛ يقال: شَقَقْتُ عصا المسلمين، أى: جماعتهم؛ لأنها تمنع بكثرتها عما يريد [بها] [٢] الخصم، ويقال: هذا الكلام يستعصِى [٣] على الفهم، أى: يمتنع فهمه، وهذا الحَطَبُ يستعصى على الكسر، أى: يمتنع عن الكسر لصلابته، وقال ﷺ: «لَوْلاَ أَنَّا نَعْصِي اللَّهَ تَعَالَى، لَمَا عَصَانَا» أى: لا يمتنع من دعائنا .

وإذا ثبت ذلك [٤]، فنقول: تارك المأمورِ به ممتنعٌ عن الإتيان بمقتضَى الأمر، فيسمَّى بـ «العاصى» لما بينا، فقد صحَّ المقام الأول.

بيان المقام الثانى: وجهان [٢٧٠/ب]:

أحدهما: أن الإنسان إنما يكون عاصيًا للقول؛ إذا قدم على ما يحظره القول، أي: يحرمه، وذلك: لو أن الله [تعالى] [٥] - أوجب [٦] علينا فعلاً فلم نفعله، لكنا عصاة [٧] بالاتفاق، ولو ندبنا إلى فعل، وقال لنا: الأولَى لكم أن تفعلوه، ولكم ألا تفعلوه لم نك عصاة، ولهذا لا يسمَّى تارك المندوبات والنوافل بـ «العاصى» لله تعالى؛ ويلزمُ من هذا: أن يكون الأمر بالشىء تحريمًا لتركه، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

وقال ابن الحاجب: إذا صدق عليه أنه عاص، كان الأمر للوجوب؛ إذْ لا معنى للإيجابِ إلا ذلك.

وثانيهما: أن العاصي للأمر مخالف لذلك الأمر، ولا تخلو مخالفته: إمَّا أن تكون بالإقدام على ما يمنع منه الأمر، أو بالإقدام على ما [لا] [٨] يمنع منه الأمر، ولا يتعرَّض له اللفظ بِمَنْعٍ ولا إيجابٍ، والحصر ضروريٌّ؛ لأن المخالفة: إما أن تحصل بشىء يمنع منه الأمر، أو بشىء لا يمنع منه الأمر، وأيما كان، يلزم أحد الأمرين، لا سبيل إلى الثاني؛

---

(١) سقط فى «أ»، «جـ».

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «أ»: يستصفى.

(٤) فى «أ»: هذا.

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) فى «جـ»: لو أوجب.

(٧) فى «جـ»: عصيناه.

(٨) سقط فى «جـ».

وإلا لكنا إذا أمرنا الله تعالى بالصلاة غدًا، فتصدَّقنا اليوم للأمر الوارد بالصلاة، ضرورةَ أن الإتيان بالصدقة اليوم إقدامٌ علَى فعلٍ لم يتعرَّض له الأمر بالصلاة غدًا؛ واللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ فيلزم تعيين ذلك.

وإذا لزم ذلك فنقول: تارك المأمور به عاص لِلأَمْرِ، والعاصي للأمر مخالف لذلك الأمر؛ فتارك المأمور به مخالفٌ لذلك الأمر، ثم نقول: تارك المأمور به مخالف للأمر، ومخالفُ الأمر مُقْدِمٌ على ما يحظره الأمر؛ فتارك المأمور به مُقْدِمٌ على ما يحظره الأمر ويمنع منه، ولا معنى أن الأمر للوجوب إلا ذلك.

واعلم: أن صورة هذا الدليل يمكن ردُّها إلى القياس المركَّب، وهو: تأليف مقدِّمات ينتج بعضها نتيجة يلزم من تأليفها مع مقدِّمة أخرى نتيجةٌ أخرَى، وهكذا إلى أن ينتهي المطلوب.

وهي: إما موصولة النتائج، أو مفصولتها:

أما الأولى: فمثل قولنا: كل «أ» «ب»، وكل «ب» «ج»؛ فكل «أ» «ج»، وكل «ج» «د»؛ فكل «أ» «د»، وكل «د» «ذ»؛ [فكل «أ» «ذ»] (١).

وأما الثانية (٢): كل «أ» «ب»، وكل «ب» «ج»، وكل «ج» «د»، وكل «د» «هـ»؛ فكل «أ» «هـ».

فإن قيل: ما ذكرتم يبطُل بقول المشير: «قد أَشرْتُ(٣) عليك فعصيتَنِي»، ولا يدلُّ ذلك على الإيجاب.

قلنا: لا نسلِّم أنه لاَ يَدُلُّ(٤) على الإيجاب؛ فإن المشير قد أوجب [مَنْ أشار عليه](٥) فِعْلَ ذلك؛ فإنه يقولُ له: «افْعَلْ كَيْتَ وَكَيْتَ؛ فإنه الرأى والحَزْمُ»، ولا رخصة عند المشير عليه(٦) في ترك ذلك؛ إلا أنه لا يجب ذلك بإيجاب المشير، ويجب بإيجاب الله تعالى.

واعلم: أن صاحب «التحصيل» أورد على الوجه الثاني من الوجهين(٧) الدالَّيْنِ على

---

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»، «جـ»: الثاني.

(٣) في «جـ»: أشركت.

(٤) في «أ»، «جـ»: يدل.

(٥) في «أ»، «جـ»: المستشير.

(٦) في «ب»: المشار عليه.

(٧) في «أ»: الوجهتين.

أنه يلزم من كون تارك الأمر «عاصيًا»: أن يكون الأمر للوجوب -: سؤالاً؛ فقال:

ولقائل أن يمنع الملازمة بجواز اختصاص العصيان بالامتناع عما حَثَّ عليه بلفظة «افْعَلْ»، ونعني بالملازمة قول المصنف: «لو كُنَّا عصاةً بفعلِ مَا لَمْ نُمْنَعْ منه، إذا أمرنا الله بالصلاة غدًا، فتصدَّقنا اليوم: أن نكون عصاة؛ كذلك الأمر بتصدقنا».[٢٧١/أ].

وجوابه: أن الملازمة ضرورية.

وبيانها: [هو] أنه يلزم من كونه عاصيًا للأمر أن يكون مخالفًا له.

ثم قال: مخالفة الأمر تَحْصُلُ بفعل شيء يمنع منه الآمر؛ لأنه لو حصلت بفعل ما لا يَمنع منه الآمر، لزمت المخالفة بتصدقنا اليوم، إذا أمرنا بالصلاة غدًا، والملازمة بَيِّنَةٌ ضرورية؛ فالمنع مندفع.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ السَّادِسُ: أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ دَعَا أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ، فَلَمْ يُجِبْهُ؛ لأَنَّهُ كَانَ فِي الصَّلاةِ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْتَجِيبَ، وَقَدْ سَمِعْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾** [الأنفال: ٢٤]؛ فَذَمَّهُ عَلَى تَرْكِ الاسْتِجَابَةِ عِنْدَ مُجَرَّدِ وُرُودِ الأَمْرِ، فَلَوْلا أَنَّ مُجَرَّدَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ؛ وَإِلاَّ لَمَا جَازَ ذَلِكَ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا خَبَرُ وَاحِدٍ؛ فَلا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي مَسْأَلَةٍ عِلْمِيَّةٍ، وَأَيْضًا: فَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وسَلَّمَ مَا ذَمَّهُ، وَلَكِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُ أَنَّ دُعَاءَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ مُخَالِفٌ لِدُعَاءِ غَيْرِهِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَا بَيَّنَا أَنَّ المَبَاحِثَ اللَّفْظِيَّةَ لا يُرْجَى فِيهَا الْيَقِينُ، وَهَذِهِ المَسْأَلَةُ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ فِي نَفْسِهَا عَمَلِيَّة، لَكِنَّهَا وَسِيلَةٌ إِلَى الْعَمَلِ، فَيَجُوزُ التَّمَسُّكُ فِيهَا بِالظَّنِّ؛ - لأَنَّهُ لا فَرْقَ - فِي الْعَقْلِ بَيْنَ أَنْ يَحْصُلَ ظَنُّ الْحُكْمِ، وَبَيْنَ أَنْ يَحْصُلَ الْعِلْمُ بِوُجُودِ مَا يَقْتَضِي ظَنَّ الحُكْمِ؛ فِي جَوَازِ التَّمَسُّكِ بِهِمَا فِي الْعَمَلِيَّاتِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ بِتَقْدِيرِ أَلاَّ يَدُلَّ الأَمْرُ عَلَى الْوُجُوبِ، يَكُونُ المَانِعُ مِنَ الإِجَابَةِ قَائِمًا؛ وَهُوَ الصَّلاةُ؛ فَإِنَّهَا تُحَرِّمُ الْكَلامَ، وَإِذَا كَانَ المَانِعُ الظَّاهِرُ قَائِمًا، لَمْ يَجُزْ مِنَ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ المَانِعِ، بَلَى، إِذَا كَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾** [الأنفال: ٢٤] يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ فَحِينَئِذٍ يَصِحُّ السُّؤَالُ.

وَأَيْضًا، فَظَاهِرُ الْكَلامِ يَقْتَضِي اللَّوْمَ، وَهُوَ فِي مَعْنَى الإِخْبَارِ عَنْ نَفْيِ الْعُذْرِ؛ وَذَلِكَ لا يَكُونُ إِلاَّ وَالأَمْرُ لِلوُجُوبِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه نقل بعضهم(١) أن الصواب أن رسول الله ﷺ دعا أبا سَعِيدِ بْنَ المُعَلَّى، والاستدلال بالحديث لا يختلف.

قال ابن بَرْهَان(٢): تمسَّك علماؤنا بما رُوِيَ أَنَّ رسول الله ﷺ مر بأبى سعيد

---

(١) قلنا: الذى نقله البخارى فى هذه القصة: أبو سعيد بن المعلّى، والخدرى لا مدخل له فى هذه القصة. قال البخارى فى «التفسير» فى كتابه المعروف بـ «البخارى»: ثنا إسحاق، ثنا رَوْح، ثنا شعبة عن خُبَيْبِ بن عبد الرحمن قال: سمعت حفص بن عاصم يحدث عن أبى سعيد بن المعلى قال: «كنت أصلى فَمَرَّ رسول اللّه ﷺ، فدعانى فلم آته حتى صَلّيت، ثم أتيته، فقال: «ما منعك أن تأتينى ألم يقل اللّه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ثم قال: «لأعلمنك أعظم سورة فى القرآن قبل أن أخرج»، فذهب رسول اللّه - ﷺ - ليخرج فذكرت له. وقال معاذ: ثنا شعبة عن خبيب بن عبد الرحمن سمع حفص بن عاصم سمع أبا سعيد رجلاً من أصحاب رسول اللّه - ﷺ - وقال هى: «الحَمْدُ لِلَّهِ رَبّ العَالَمِينَ؛ السَّبْعُ المَثَانِى».

وقال أبو داود - فى الصلاة -: ثنا عبيد اللّه بن معاذ، ثنا خالد عن شعبة عن خبيب بن عبد الرحمن، قال: سمعت حفص بن عاصم يحدث عن أبى سعيد بن المعلى أن النبى - ﷺ - مرّ به وهو يصلّى فدعاه، قال: فصليت ثم أتيته، قال: «ما منعك أن تجيبنى»، قال: كنت أصلى: قال: «ألم يقل اللّه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّه وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] ثم قال: لأعلمنك أعظم سورة قبل أن أخرج من المسجد» قال: «فقلت: يا رسول اللّه قولك، فقال: «الْحَمْدُ لِلَّه رَبِّ الْعَالَمِين هِي السَّبْعُ المَثَانِى الَّذى أوتيت فى القرآن العظيم». ورواه - أيضا - النسائى فى «التفسير»، وابن ماجة فى «النسخ».

واسم أبى سعيد: الحارث بن أوس بن المعلى الأنصارى، الخزرجى، الذرقى، واسم أبى سعيد الخدرى: مالك بن سنان من بنى خدرة، خزرجى، أنصارى، فتباينا بالأسماء، والآباء، والعشيرة، وإنما اتفقا فى الخزرج، والأنصار.

والمنقول فى «الإحكام»، و«المستصفى» وغيرهما من تصانيف، إنما هو الخدرى، وما أدرى كيف هذا ؟ والمحدثون مطبقون على إنكاره كما ترى، مطبقون على أنه ابن المعلى، وأما الخدرى فليس له ذكر مع أن كثيرا من المصنفين وافقوا المصنف فى الخدرى، ولا أدرى ما ذلك، بل المحققون، وأهل المعرفة بالحديث يخطئون هذا. ووقع فى بعض طرق الحديث أن أبا سعيد الخدرى قال لرسول اللّه ﷺ: «لا أعود». وهذا يدفع قول من يقول: إنما سأله رسول اللّه - ﷺ - ليعلمه ما عنده من الفقه، لا لأنه ذمه على المخالفة؛ فإن الاعتذار دليل أن الإجابة كانت واجبة. نص النفائس (٣/١٢٤٣: ١٢٤٧).

(٢) فى «أ»، «ج:» البرهان.

الخدرى[1]، وهو يصلى، فدعاه، فلم يُجبْ، فلما تحلَّل من صلاته، قال: ما الذى منعك أن تجيبنى، وقد سَمِعْتَ قوله تعالَى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾[2] [الأنفال: ٢٤] ؟!.

وجه التمسُّك به: أنه ﷺ لامه على ترك الإجابة؛ محتجًّا عليه بأنه قد سمع قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا﴾، ولولا أن ﴿استجيبوا﴾ للوجوب لما حسن اللوم؛ لأنه إذا[3] كان للندب، وتركَ المندوب، فلا يحسن الذم، كيف وذلك مع علمه ﷺ بقيام المانع من الإجابة، وهو كونه فى الصلاة؟! دل ذلك على أن الأمر للإيجاب.

فإن قيل: إن هذا خبرُ واحدٍ، والمسألة علميةٌ؛ بمعنى أنَّ المقصود يحصُلُ بأن الأمر

---

(١) هو: سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد بن الأبجر (خدرة) بن عوف بن الحارث بن الخزرج؛ أبو سعيد الخدْرى الأنصارى. قال ابن الأثير: كان من الحفاظ لحديث رسول اللّه ﷺ المكثرين، ومن العلماء الفضلاء العقلاء. روى عن أبى سعيد قال: عرضت على رسول اللّه ﷺ يوم الخندق وأنا ابن ثلاث عشرة، فجعل أبى يأخذ بيدى، ويقول: يا رسول اللّه إنه عَبْل العظام فردني. توفى سنة «٧٤». ينظر ترجمته فى: أسد الغابة (١٤٣/٦)، الإصابة (٨٤/٧)، الاستيعاب (١٦٧١/٢)، تجريد أسماء الصحابة (١٧٢/٢)، الأنساب (٦/٥)، الإكمال (٢٩٦/٣)، تهذيب الكمال (١٦٠٩/٣)، تقريب التهذيب (٤٢٨/٢).

(٢) أخرجه البخارى (٦/٨) كتاب التفسير: باب ما جاء فى فاتحة الكتاب حديث (٤٤٧٤)، (٢٣٢/٨) كتاب التفسير باب «ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم» حديث (٤٧٠٣)، و(٦٧١/٨) كتاب فضائل القرآن: باب فضل فاتحة الكتاب حديث (٥٠٠٦) وأبو داود (٤٦١/١) كتاب الصلاة: باب فاتحة الكتاب حديث (١٤٥٨) والنسائى (١٣٩/٢) كتاب الافتتاح: باب تأويل قول الله عز وجل: «ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم»، وابن ماجة (١٢٤٤/٢) كتاب الأدب: باب ثواب القرآن حديث (٣٧٨٥) وأحمد (٢١١/٤) والدارمي (٣٥٠/١) كتاب الصلاة: باب أم القرآن هى السبع المثاني، (٤٤٥/٢) كتاب فضائل القرآن باب فضل فاتحة الكتاب، وأبو يعلى (٢٢٥/١٢) رقم (٦٨٣٧) والبيهقى (٣٦٨/٢) كتاب الصلاة، كلهم من طريق شعبة عن خبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عاصم عن أبى سعيد بن المعلى قال: كنت أصلى فى المسجد فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه قال: قلت له: يا رسول الله إني كنت أصلى قال: أو لم يقل الله: ﴿استجيبوا لله وللرسول﴾ ثم قال لى: ألا أعلمك سورة هى أعظم سورة فى القرآن ؟ قال: «الحمد لله رب العالمين» من السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته.

والحديث ذكره السيوطي فى «الدر المنثور» (٢١/١) وزاد نسبته إلى الطبرى وابن حبان وابن مردويه. تنبيه: قول المؤلف دعا أبا سعيد الخدرى وهم إنما هو أبو سعيد بن المعلى.

(٣) فى «أ»: لما.

للوجوب، وخبر الواحد لا يفيدُ إلا الظنَّ؛ فلا يجوز التمسُّك به فى هذه المسألة؛ لكونه لا يفيدُ المقصود الذى هو العِلْمُ.

ثم نقول: لا نسلِّم أنه ذمه، بل سأله عن العُذْر، وَعَرَّفَهُ أن دعاء النبى - عليه الصلاة والسلام - ليس كدعاء غيره؛ وذلك لأنه إذا دعاه غير النبى ﷺ، فالإجابة غير واجبة عليه؛ بخلاف دعاء النبى - عليه الصلاة والسلام - فإنه واجب الإجابة؛ وذلك لعلوِّ شأنه؛ ولأن عدم الإجابة هضم لجانبه وتركٌ للتعظيم اللائق بمنصبه.

والجواب: أما قوله: «المسألة علمية»:

قلنا: لا نسلِّم؛ بل عندنا هى ظنيةٌ، والفقه فيها أنها - وإن لم تكن عملية - لكنها وسيلةٌ إلى العمل؛ فيجوز التمسك فيها بما يفيد الظنَّ.

وذلك لأنه يجوزُ التمسُّك فيها بالمروىِّ بالتواتر، ولا فرق بين المتواتر والآحاد، إلا أن المتواتر قطعيٌّ بخلاف الآحاد؛ ولكنَّ ذلك لا يجدى نفعًا فى تحصيلِ العلم بمدلولِ المتواتر؛ لأن المتواتر والآحاد [٢٧١/ب] مِن باب الدلائل اللفظية، وقد بينَّا أن اليقين لا يستفادُ من الدلائل اللفظية بمجرَّدها؛ فإذَن: المتواتر من باب الدلائل اللفظية لا يفيدُ إلا الظَّنَّ، والآحادُ مفيدٌ كذلك، غير أن المتواتر معلومُ الوجودِ، والآحادَ مظنونُ الوجود، ولا فرق فى العَقْلِ بين أن يحصل ظَنُّ الحكم، وبين أن يحصُلَ العِلْمُ بوجود ما به يحصُلُ ظَنُّ الحكم؛ فإن الحَكم على التقديرين يكون مظنونًا معلومًا؛ غاية ما فى الباب: أن الظن المستفاد من المتواتر أقوى من الظنِّ المستفاد من الآحاد إذا اشتركا فيما عدا الطريق.

وبما ذكرنا تبيَّن واتَّضحَ غاية الإيضاح: أن الأحكام المستفادة من الدلائل اللفظية مظنونةٌ، إلا إذا اقترنت بها القرائن الدافعة للاحتمالات؛ على ما بينا فى أول الكتاب.

أما الجواب عن الثانى، فهو أنا نقول:

هذا النمط من الكلام يستعملُ مرة للذمِّ ومرة للسؤال، ومثالهما واضحٌ، والأصل ألا يستعمل فى غيرهما؛ دفعًا للاشتراك. وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول:

لو لم تكن صيغة ﴿**استجيبوا**﴾ للوجوب، لما حسن ذمه ولا سؤاله عن العذر، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو: لو لم تكن الصيغةُ للوجوب، فلا مُوجبَ للجواب، والمانع من الجواب الذي هو الكلام؛ فإن[1] كانت[2] الصلاة تحرِّم[3] الكَلام، وهو ﷺ عالم بكونه فى الصلاة - على ما نقله ابن بَرْهَان - فلا يحسن ذمه ولا سؤاله حينئذ جزمًا، واللازم

---

(١) فى «أ»، «جـ»: فإنه.

(٢) فى «أ»، «جـ»: كان.

(٣) فى «أ»، «جـ»: تحريم.

باطل؛ لأنه ذم أو سؤال على ما بيناه[١] فينبغي الملزوم؛ فيلزم كون الصيغة للوجوب.

فإن قيل: جاز أن يكون هـذا السؤالُ للاستفهام؛ فإنَّ أبا سعيد لا يترك المندوب المؤكَّد، فلمَّا تركه سأله عن المانع، ولا يكونُ ذلك من باب الذمِّ.

قوله في الجواب: «لمَّا كان المانع من الكلام قائمًا، وهو الصلاة - لم يحسن من النبي ﷺ أن يسأله[٢]»:

قلنا: ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان النبي ﷺ عالما بكونه في الصلاة، وأما إذا لم يكن عالمًا به، فإنه يحسن السؤال للاستفهام المانع؛ فإن الظاهر أن أبا سعيد لم يترك إجابة النبي ﷺ مع ندبيتها المذكورة إلا لمانع، ويحتمل أن يكون في صلاة غير واجبة، ويجوز قطع مثل هذه الصلاة لإجابة الرسولِ ﷺ.

قلنا: الجواب عن هذه الأسئلة:

[أنَّ حُسْنَ السؤال] [٣] عن المانعِ لا يتحقَّق إلا إذا كان المقتضِي للفعل متحتمًا، فأما إذا كان الفعلُ جائزَ الترك - وإن كان الأولى[٤] فعله - فلا يحسن السؤال عن المانع؛ لأن جائز الترك يجوز تركه، فتركه بناء على جواز الترك لا بناء على أن مانعًا منعه من الإتيان [به] [٥].

ثم نقول: إن كان النبي ﷺ سأله عن المانع مع كونه في الصلاة، دَلَّ ذلك على كون ﴿**استجيبوا**﴾ للوجوب جزمًا؛ لأن السؤال عن ترك الجواب أو عن المانع عن الجواب دليل تأكد الوجوب. وإن لم [٢٧٢/أ] يكن عالمًا به، كان قوله ﷺ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَ» في معنى الإخبار عن نفي العذر عن ترك الإجابة، إذا لم يكن في الصلاة.

وقول القائل: «لاَ عُذْرَ لَكَ[٦] فِي تَرْكِ الإجَابَةِ، وَقَدْ سمعْتَ قولَهُ تعالَى: ﴿**اسْتَجِيبُوا**﴾» دليل ظاهر في كون الأمر للوجوب.

قال الغَزَّالي: ومنها: قوله لأبي سعيد الخدريِّ لما دعاه، وهو في الصلاة، فلم يجبه:

---

(١) في «أ»، «جـ»: بينا.

(٢) في «جـ»: يسأل.

(٣) في «أ»، «جـ»: أما الأول قلنا حسن السؤال.

(٤) في «أ»: الأول.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»، «جـ»: لكن.

«أمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ ولِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؟!؛ فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره.

قلنا: لم يصدر منه أمر، بل مجرد نداء، [وكان قد عرّفهم] [١] بالقرائن تعريفًا ضروريًّا أنه ﷺ واجبُ التعظيم، وأن ترك جواب النداء تهاوُنٌ وتحقيرٌ؛ بدليل أنه كان في الصلاة، وإتمامُ الصلاةِ واجبٌ، ومجرَّد النداء لا يدلُّ على ترك واجب، بل وجب تركه لما هو أوجبُ منه؛ كما يجب ترك الصلاة لإنقاذ الغرقى.

قوله: إنَّ التمسك بصيغة ﴿استجيبوا﴾؛ وقد مَرَّ تقريره، وليس التمسك بأمر النبي ﷺ حتى يقال: هذا دعاء ونداء وليس [بأمر] [٢]، وتمامُ اندفاعه يُعلم مما سبق بيانه؛ على أنه واضح الاندفاع للمتأمِّل.

قال صاحب «الإحكام» [٣]: الآية محمولة على وجوب إجابة دعاء الرسول تعظيمًا له؛ دفعًا لهضم جانبه بالتحقير؛ فيكون الأمر للوجوب بمثل هذه القرينة، ولا نزاع فيه.

والجواب عنه: أن نقول: إن النبي ﷺ صرَّح بأن المقتضِي لإجابته مجرَّد قوله: ﴿استجيبوا﴾؛ وبه احتج على أبي سعيد؛ وذلك دليلٌ على أن الوجوب مستفادٌ من الصيغة فقط، وإذا ثبت الوجوب جاز تعليله بمعانٍ مناسبةٍ، فيقتضي اختصاص وجوب الإجابة به ﷺ ولا مانع من ذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ السَّابِعُ: هُوَ قَوْلُهُ عليه الصَّلاةُ وَالسَّلامُ: «لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لأَمَرْتُهُمْ بالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاةٍ»: وَكَلِمَةُ «لَوْلاَ» تُفِيدُ انْتِفَاءَ الشَّيْءِ لِوُجُودِ غَيْرِهِ؛ فَهَهُنَا: تُفِيدُ انْتِفَاءَ الأَمْرِ لِوُجُودِ المَشَقَّةِ؛ فَهَذَا الْخَبَرُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ الأَمْرُ بالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاةٍ، وَالإِجْمَاعُ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ مَنْدُوبٌ؛ فَلَوْ كَانَ الْمَنْدُوبُ مَأْمُورًا بِهِ - لَكَانَ الأَمْرُ قَائِماً عِنْدَ كُلِّ صَلاةٍ، فَلَمَّا لَمْ يُوجَدِ الأَمْرُ - عَلِمْنَا أَنَّ الْمَنْدُوبَ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: هَذَا الْوَجْهُ أَمَارَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ: لأَمَرْتُهُم بِهِ عَلَى وَجْهٍ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ؛ وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَقْتَضِيَ الأَمْرُ الْوُجُوبَ بِدَلالَةٍ أُخْرَى؟!»:

---

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «ح».

(٣) ينظر: الإحكام (٢/١٣٩).

قُلْتُ: كَلِمَةُ «لَوْلا» دَخَلَتْ عَلَى الأَمْـرِ؛ فَوَجَـبَ أَلا يَكُـونَ الأَمْـرُ حَـاصِلاً، وَالنَّـدْبُ حَاصِلٌ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ النَّدْبُ أَمْراً؛ وَإِلاَّ لَزِمَ التَّنَاقُضُ.

الشرح: [اعلم - وفقك الله تعالى -: أن] [١] وجه التمسك بالحديث المذكور [٢] أن نقول: كلمة «لولا» لامتناع الشيء لوجود غيره؛ بالنقل عن أئمة العربية؛ فيلزمُ انتفاء الأمر بالسواك لوجود المشقّة في الأمر به، والمشقة موجودة، والأمر بالسواك عند كلٍّ

---

(١) سقط في «جـ».

(٢) أخرجه مالك (٦٦/١) كتاب الطهارة: باب ما جاء في السواك حديث (١١٤)، والبخاري (٤٣٥/٢) كتاب الجمعة: باب السواك يوم الجمعة حديث (٨٨٧)، ومسلم (٢٢٠/١) كتاب الطهارة: باب السواك حديث (٤٢/٢٥٢)، وأبو عوانة (١٩١/١)، والنسائي (١٢/١) كتاب الطهارة باب الرخصة في السواك بالعشي للصائم حديث (٧)، والدارمي (١٧٤/١) كتاب الطهارة: باب في السواك، والشافعي في «المسند» (٣٠/١) كتاب الطهارة: باب في صفة الوضوء حديث (٧٢)، وفي «الأم» (٢٣/١) باب السواك، والحميدي (٤٢٨/٢) رقم (٩٦٥)، وابن خزيمة (٧٢/١)، وابن حبان (١٠٦٨)، وأبو يعلي (١٥٠/١١) رقم (٦٢٧٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٤/١)، والبيهقي (٣٥/١) كتاب الطهارة، والبغوي في «شرح السنة» (٢٩٣/١ - بتحقيقنا) كلهم من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة به.

وأخرجه الترمذي (٣٤/١) كتاب الطهارة: باب ما جاء في السواك حديث (٢٢)، وأحمد (٢٥٩/٢، ٢٨٧، ٣٩٩، ٤٢٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٤/١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣٨٦/٨)، والخطيب في «تاريخه» (٣٤٦/٩) من طريق محمد بن عمرو عن أبي سلمة ابن عبد الرحمن عن أبي هريرة.

وقال الترمذي: وقد روى هذا الحديث محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة عن زيد بن خالد عن النبي ﷺ.

وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة، وزيد بن خالد عن النبي - ﷺ - كلاهما عندي صحيح، لأنه قد روى من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي - ﷺ - هذا الحديث، وحديث أبي هريرة إنما صح، لأنه قد روى من غير وجه. وأما محمد بن إسماعيل فزعم أن حديث أبي سلمة عن زيد ابن خالد أصح. ا. هـ. وأخرجه أحمد (٤٦٠/٢، ٥١٧)، وابن خزيمة (٧٣/١) رقم (١٤٠)، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٦٣) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٣/١)، وابن المنذر في «الأوسط» رقم (٣٣٥) والبيهقي (٣٥/١) كتاب الطهارة؛ كلهم من طريق مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة مرفوعًا. وأخرجه ابن ماجة (١٠٥/١) كتاب الطهارة: باب السواك حديث (٢٨٧)، وأحمد (٢٥٠/٢)، وعبد الرزاق (٥٥٥/١) رقم (٢١٠٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤٤/١) والبيهقي (٣٦/١) كتاب الطهارة؛ كلهم من طريق سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة به.

صلاة منتفٍ، وندبيَّةُ السواك ثابتةٌ، فليس الأمر للندب؛ فيلزم أن يكون للوجوب.

أورد صاحب «المعتمد» [١] على هذا الدليل سؤالاً، ولم يجبْ عنه، واستضعف الدليل بسببه، فقال: هذا الوجه أمارة على كونه أراد: لأَمَرْتُهُمْ على وجه يقتضي الوجوب، وليس يمتنع أن يقتضي الأمر الوجوب بدلالة [٢]. ومراده بهذا الكلام: أنه لما قرن المشقَّة بالأمر، دل ذلك على أنه لم يأمرهم به أمر إيجاب.

أجاب المصنِّف عن هذا السؤال بأن قال: كلمة «لولا» دخلَتْ على لفظ الأمر؛ فوجب ألا يكون الأَمْرُ حاصلاً، والندبُ حاصلٌ، فوجب ألا يكون الندب أمرًا؛ وإلا يلزم التناقض؛ بمعنى: أن يكون الندب منتفيًا ثابتًا، وهو المعنيُّ [٢٧٢/ب] بالتناقض ههنا.

وحاصل الجواب: أن كلمة «لولا» تقتضي انتفاء أن الأمر أمر إيجاب، ولا شكَّ أن هذا مقتضى ظاهر لفظه.

وفي الجواب نظر؛ وذلك لأن للخصم أن يقول: نحن نسلِّم أن الندب ليس بأمر؛ وذلك لأن الندب مدلولُ الأمر، والمدلولُ ليس نفس الدليل، وليس النزاع في هذا، وإنما النزاع في أن الأمر هَلْ يقتضي الوجوب أو لا ؟ ودليلكم ما دَلَّ على أنه للوجوب، بل دَلَّ على أن الندب ليس بأمر، ولا نزاع فيه.

واعلم أنه يمكن تقرير هذا الدليل من وجه آخر، وذلك بأن نقول: الأمر بالسواك منتفٍ، وندبيَّةُ السواك ثابتةٌ، ويلزم من هذا أن يكون الأمر للوجوب.

بيان ذلك [هو]: أن الأمر لو لم يَكُنْ للوجوب لكان للندب إجماعًا[٣]؛ لأنا نتكلَّم الآن مع من يسلِّم أن الأمر[٤] ليس إلا لأحد الشيئين لا غير، وهو: إمَّا الوجوبُ أو الندبُ؛ فعند أحد الخصمين: هو للوجوب على التعيين، وليس للندب، وعند الخصم الآخر: هو للنَدب فقطْ، وليس للوجوب. وإذا تقرَّرَتْ هذه المقدمة يلزم صدقُ قولنا: لو لم يكنْ للوجوب لكان للندْبِ بالإجماع، ولو كان للندب لزم انتفاءُ ندبيَّة السواك؛ وذلك لأن الأمر الدالَّ على ندبيَّة السواك منتفٍ بالنصِّ الدالِّ على ذلك بكلمة «لولا»،

---

(١) ينظر المعتمد (١/٦٧).

(٢) أي: بدلالة أخرى.

(٣) في «أ»، «جـ»: ثابتًا إجماعًا.

(٤) في «أ»: للأمر.

وإذا انتفى الأمر الدالُّ على ذلك، وغيرُهُ من الأدلَّة منتفٍ بالاستصحاب - فيلزم انتفاء ندبية السواك؛ وإلا يلزم ثبوت حكم من الأحكام من غير دليل يدلُّ عليه، وذلك باطلٌ بالإجماع، ولو جاز ذلك لجاز أن يَحْصُلَ التكليفُ بأحكام لا يعلمها المكلَّف ولا يمكنُ معرفتها، وكل ذلك ممتنعٌ.

وإن شئْتَ قرَّرت ما ذكرناه بالأصل؛ لأن الأصل: ثبوت الحكم عند ثبوت دليله، وانتفاءُ الحكم عند انتفاء دليله.

والمراد بالأصل: الغالبُ، وَيَدُلُّ على الغلبةِ الاستقراءُ، واللازم باطل؛ لأن ندبيَّة السواك ثابتة إجماعًا؛ فلا يكون الأمر للندب؛ فيكون للوجوب لمَا قرَّرنا.

أو نقول: نحن لا ندَّعى فى هذا المقام إلاَّ أن الأمر ليس للندب.

فإن قيل: لا نسلِّم أن الأمر بالسواك منتفٍ، غاية ما فى الباب: أن أمر الرسول ﷺ بالسواك منتفٍ؛ ولكن لم قلتم: إنه يلزم من انتفاءِ أمرِ الرسول انتفاءُ أمر الله تعالى ؟! وإنما يلزم ذلك: أن لو تلازما عندنا.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم أن ندبية السواك ثابتةٌ فى تلك الحالة، وهى: صدور[1] الحديث من رسول الله ﷺ.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن يلزم من انتفاء الأمر بالسواك رَفْع ثبوت ندبيته: ألا تلزم[2] الندبية الحاصلة بالأمر بالسواك حاصلة، ولا[3] يلزم من تلك الندبية انتفاء مطلق الندبيّة؛ وهذا لجواز[4] أن تثبت ندبية السواك بفعل الرسُول، وإن لم تثبتْ تلك الندبية المستفادَةُ [٢٧٣/أ] من الأمر بالسواك؛ وهذا لأن الخصم يقول: إنَّ كُلَّ مأمور مندوب، ولا يقول: كل مندوب مأمور.

والجواب عن الأول: انعقادُ الإجماع علَى تلازم أمر الله وأمر الرسولِ وجودًا وعدمًا.

وأما الثانى: فإنه لا جواب له إلا ما ثبت بالنقل، أو بالدليل أن السواك كان مندوبًا إذ ذاك.

وأمَّا الثالث: فقد تكلَّفنا جوابه فى متن الدليل، فلا نعيده.

---

(١) فى «أ»، «حـ»: صدر هذا.

(٢) فى «ب»: ألا تكون.

(٣) فى «حـ»: فلا.

(٤) فى «حـ»: الجواز.

هذا غاية ما يقرِّر به هذا الدليل، والإنصاف أنه ضعيفٌ.

قال الغَزَّالي(١): لما كان حثهم على السواك ندبًا قبل ذلك، أفهم أنه أراد بالأمر ما هو شاقٌّ، أو كان [قد] (٢) أوحى إليه أنك لو(٣) أمرتَهُمْ بقولك: «اسْتَاكُوا» لأوجبنا عليهم ذلك، فعلمنا أن ذلك يجب بإيجاب الله تعالى عند إطلاق صيغة الأمر.

واعلم: أن صاحب «المعتمد» ذكر هذا الدليلَ، و لم يرفضْهُ، ووجه تمسُّكه: أنه لو لم يكن الأمر بالشيء لا يقتضي(٤) إلا كونه ندبًا لم يكن لهذا الكلام فائدة؛ لأن السواك قد كان ندبًا قبل هذا الكلام، ثم قال:

ولقائل أن يقول: إن هذا الوجه أمارةٌ على أنه أراد: لأَمَرْتُهُمْ على وَجْهٍ يقتضي الوجوب، ولا نمنع اقتضاء الأمر للوجوبِ بدلالةٍ(٥).

وجوابه: يظهر من وجه تمسُّك المصنِّف، وقد نبَّهنا عليه، وإنما أخذناه لأن وجه تمسُّكه أحسن من غيره.

وبيانه: أن الأمر لو لم يقتضِ إلا الندب؛ لما بقي في هذا الكلام فائدة؛ لأنه يقتضي انتفاء الندبيَّة حينئذ، والندبيةُ ثابتةٌ وَقْتَ صدور هذا الكلام منه ﷺ ولأنه يفضي إلى التناقض؛ لأنه يقتضي ألا تكون الندبية ثابتةً، مع أنها ثابتة حينئذ.

وقال صاحب «التلخيص»: كون الشيء ندبًا في الشيء المتكرِّر مراراً لا يَخْلُو عن مشقَّة؛ لأنه يتأذَّى بفوات الثواب عند تركه وفواتِ الكمال، أو لزوم المشقَّة بالمواظبة، وأيضًا: لو تركه بالكلية، استحقَّ الذم.

إذا عرفْتَ ذلك، فنقول: إنه - عليه الصلاة والسلام - إنما قال ذلك قبل أن تثبت ندبيته؛ لعلمه بفضيلته، لكن لم يُؤْذَنْ بعد بأن يندب الناس ويأمرهم، ثم بعد ذلك أُذِنَ في ذلك.

فإن(٦) قلت: «هذا يتضمَّن النسخ»:

قلنا: لا نسلِّم؛ فإن رفع الحكم الأصلي الثابت بالبراءة الأصلية لا يكون نسخًا.

---

(١) ينظر: المستصفى (١/٤٣٣).

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «ب»: إذا.

(٤) في «أ»، «جـ»: يقتضي.

(٥) أي: بدلالة أخرى.

(٦) في «أ»: وإن.

فإن قلت: «الحديثُ يقتضي كون السواك مندوبًا عند كل صلاة؛ ويلزم من ذلـك أن يكون المأمورُ به مغايرًا للمندوب»:

قلنا: لا نسلِّم اقتضاءَ الحديث ندبيَّتَهُ عند كل صلاة؛ بل يـدل علـى أنـه ﷺ رأى فـى ذلك مصلحةً مناسبةً للصلاة إلى حَدٍّ مَّا يقتضى اشتمالَ السواك على تلك المصلحة علـى كونه مندوبًا عند كل صلاة وَبَيَّنه؛ ولكن لما نظر إلى المشقَّة وجدهـا مانعـة، فذكـر هـذا الحديث، ثم بين أن تلك المشقَّة لا تعادلُ مصلحتها. هذا ما قاله.

واعلم: أن حاصله يعود إلى منع ندبيَّة السواك حالـةَ صُـدُور هـذا [٢٧٣/ب] القـول من رسول الله ﷺ، وهو أحد المنوع التى ذكرناها، مع التنبيه على الجواب الممكن.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى - الدَّليل الثامن: خَبَرُ بَرِيرَةَ؛ فَإِنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَتَأْمُرُنِى بِذَلِكَ ؟ فَقَالَ: «لا؛ إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ»؛ نَفَى الأَمْرَ مَعَ ثُبُوتِ الشَّفَاعَةِ الدَّالَّـةِ عَلَى النَّدْبِ، وَنَفْيُ الأَمْرِ عِنْدَ ثُبُوتِ النَّدْبِيَّة يَدُلُّ عَلَـى أَنَّ المَنْـدُوبَ غَيْرُ مَـأْمورٍ بِـهِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ أَلا يَتَنَاوَلَ الأَمْرُ النَّدْبَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن خـبر بريـرَةَ مما استدلَّ بـه علـى الوجـوب؛ وذلك لأنَّها[1] كـانت رقيقـةً، وهـى تحت عبـد، فـأعتقت، فقـال لهـا - عليـه الصـلاة والسلام -: «مَلَكْتِ نَفْسَكِ، فَاخْتَارِى»، فَاخْتَارَتْ فِرَاقَه، فَشَـقَّ ذَلِـكَ عَلَيْـهِ، فاسْتَشْفَعَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ لَهَا: «كَيْفَ لَوْ رَاجَعْتِيهِ؛ فَإِنَّمَا هُوَ أَبُو وَلَدِكِ ؟!» فَقَـالَتْ: أَتَـأْمُرُنِى بِذَلِكَ ؟ فَقَالَ: «لاَ؛ بَلْ أَنَا شَافِع»[2].

وَجْهُ الاستدلال: أنه نفى الأمر مع وجود الشـفاعة، وإجابـة شـفاعة رسـول الله ﷺ مندوبٌ إليها؛ فلا يكون الأمر مقتضيًا للندب فقطْ؛ وإلا لما استقام نفى الأمر مع ثبوت الندبية ؛ فلا يكون المندوب مأمورًا به؛ فلا يتناول الأمرُ النَّدْبَ.

واعلـم: أن وجـه التمسُّـك [بهـذا الحديـث هـو عَيْـنُ وجـه التمسـك] [3] بحديـث السواك، والاعتراضاتُ الواردةُ على ذلك الدليل واردةٌ ههنا.

وفيه منع آخر، وهو: منع دلالة الشفاعة على الندبيَّة، منعه بعضهم.

---

(١) فى «ب»: أنها.

(٢) فى «أ»: أشافع والحديث تقدم.

(٣) سقط فى «أ».

قال الغَزَّالى[1] بعد ذكر حديث بريرة[2] أنها قالَتْ: «لاَ حَاجَةَ لِى فِيهِ»: فقد علمت أنه لو كان أمرًا لوجب، وكذلك[3] عقلت الأمة.

قلنا: هذا وضع على بُرِيرة وتوهّم، فليس فى قولها إلاّ استفهام أنه أمر شرعى من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبًا للثواب، أو شفاعةٌ لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه.

فإن قيل:«شفاعة الرسول ﷺ أيضًا مندوبٌ إلَى إجابتها، وفيها ثواب»:

قلنا: وكيف قالَتْ: «لا حاجَةَ لى فيه» ؟! والمُسْلِمُ يحتاج للثواب؛ فلا يقول ذلك[4]؛ لكنَّها اعتقدت أن الثواب فى طاعة الأمر الصَّادِرِ عن الله تعالى، وفيما هو لله لا فيما يتعلّق بالأغراض الدنيوية،، أو علمت أن ذلك فى الدرجة دون ما ندبت إليه فاستفهمت أو أَفْهَمَتْ[5] بالقرينة أنها شكت فى الوجوب فَأُفْهِمَتْ .

هذا كله لفظ الغزالىِّ، رحمه الله.

قال صاحب «الإحكام»[6]: أما حديث بريرة: فَلاَ [حجة] فِيهِ؛ فإنها إنما سألت عن الأمر طلبًا للثواب بطاعته، والثوابُ والطاعةُ قد يكون بفعل المندوب إليه؛ وليس فى

---

(١) ينظر: المستصفى (١/٤٣٣).

(٢) بريرة مولاة عائشة أم المؤمنين. قال ابن الأثير: كانت مولاة لبعض بنى هلال وقيل كانت مولاة لأبى أحمد بن جحش. وقيل: كانت مولاة أناس من الأنصار فكاتبوها ثم باعوها من عائشة فأعتقتها. وكان اسم زوجها مغيثا وكان مولى فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت فراقه وكان يحبها فكان يمشى فى طرق وهو يبكي واستشفع إليها برسول الله ﷺ فقال لها فيه: فقالت: أتأمر؟ قال: «بل أشفع» قالت: فلا أريده. واختلف فى زوجها هل كان عبدا أو حرا. والصحيح أنه كان عبدا.
ينظر ترجمتها فى: أسد الغابة (٧/٣٩)، الإصابة (٨/٢٩)، الثقات (٣/٣٨)، بقى بن مخلد (٩٨٩)، تجريد أسماء الصحابة (٢/٢٥١)، تقريب التهذيب (٢/٥٩١)، تهذيب التهذيب (١٢/٤٠٣)، تهذيب الكمال (٣/١٦٧٩)، أعلام النساء (١/١٠٩)، السمط الثمين (٢١٠)، الاستيعاب (٤/١٧٩٥)، الكاشف (٣/٤٦٥).

(٣) فى «أ، جـ»: ولذلك.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «ب»: أو فهمت.

(٦) ينظر: الإحكام (٢/١٣٩).

ذلك ما يدلُّ على أنها فهمت من الأمر الوجوب، فحيث لم يكن أمرًا لمصلحة[١] أخروية، لا بجهة الوجوب ولا بجهة الندب [٢]، فقالت: «لا حاجة لى فيه».

[فإن قيل] [٣]: فإجابة شفاعة النبى ﷺ مندوبٌ إليها، فإذا لم يكن مأمورًا بها[٤] تعيَّن أن يكون الأمر [٢٧٤/أ] للوجوب.

قلنا: إذا سلم أن الشفاعة فى قصَّة بريرة غير مأمور بإجابتها، فلا نسلِّم أنها كانت مندوبة؛ ضرورةَ أن المندوب - عندنا - لابد وأن يكون مأمورًا به.

والجواب عما ذكره حُجَّة الإسلام: أنا [إنما] ندعي ظهور «الصيغة» فى الإيجاب، لا أنها تفيدُ الإيجاب قطعًا، وما ذكرتموه من الاحتمال لا يقدح فى الظهور؛ وذلك لما سلمتم أن بريرة إنما استعملت: «أتأمرنى» فى الإيجاب، فلفظ «الأَمْر» حقيقة فى القول المخصوصِ؛ فيلزم أنها استعملت القول المخصوص فى الإيجاب، وعقلت من[٥] [ذلك][٦] الإيجاب، ثم ذلك الاستعمال من غير قرينة؛ إذ ليس فى القصة إلا ما نقله الأئمة، وليس فيها قرينة صالحة محقّقة، فمن ادعاها فعليه البيان؛ إذ الأصل عندنا.

ثم نقول: ما ذكره حُجَّة الإسلام يَحْصُلُ مقصوده؛ لأنَّ غرضه نفى القطع، وذلك يحصل بالاحتمال، سواء كان ذلك على خلاف الأصل أو لم يَكُنْ، ولا يقدح ذلك فى مقصود المصنِّف؛ لما بَيَّنَّا أنه لا ينافى[٧] الظهور.

و[أما] الجواب عما ذكره صاحب «الإحكام» هو: أنَّ ما ذكره يعود حاصله إلى منع لأمر ظاهر؛ وذلك لأنه منع كون إجابة شفاعة الرسول ﷺ مندوبًا إليها، والدليل على ندبية الإجابة ظاهر؛ [وذلك] لأنه إذا لم تَكُن الإجابةُ مندوبةً كانت مباحة[٨]؛ لانعقاد الإجماع على انتفاء الكراهة والحرمة، وإباحةُ عدم قبول شفاعته هضم لجانبه [وغض من منصبه]، وتركٌ للتعظيم اللائق بحاله، وكلُّ ذلكَ مكروهٌ أو حرامٌ.

---

(١) فى «أ»: بمصلحته.

(٢) فى «جـ»: الوجوب والندب قالت.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»، «جـ»: به.

(٥) فى «أ»: منها.

(٦) سقط فى «أ»، «جـ».

(٧) فى «أ»، «جـ»: ينفى.

(٨) فى «أ»، «جـ»: كانت إجابتها مباحة.

أو نقول: إجابة دعائه واجبة بقوله تعالى: ﴿**اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ**﴾ [الأنفال: ٢٤]؛ فالشفاعة أبلغ مِنَ الدعاء المَحْضِ فى الحث والطلب جزمًا، وإنما وجب ذلك تعظيمًا له، [و] هذا المعنى موجودٌ فى الشفاعة، فإن لم يثبت الإيجاب، فلا أقلَّ من الندب.

قال صاحب «التلخيص»: لا حجة فى خبر بريرة؛ لأن الاحتجاج إما بكلام بريرة فقط، أو بكلامها مع تقرير الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا احتجاج فى شىء من ذلك؛ لأن بريرة إنما ذكرت هذا الكلام بعد أن علمت ميلاً من النبي ﷺ إلى ذلك؛ طلبًا لذلك الفعل، وإن لم يبلغ حد [المنع من] [١] الترك؛ وهذا يوجب كونه مستحبًّا؛ فعلمت أن ذلك مندوبٌ جزمًا، أى: راجح، لكن شكت أن ذلك الرجحان هل يبلغ حد الوجوب، فاستفهمت لا عن مطلق الأمر، بل عن الأمر الذى يقتضى الوجوب، وجوابُ النبي ﷺ عائد إلى سؤالها، فنفى الأمر الذى سألت عنه وهو: الأمر الذى [لا][٢] يقتضى آمرًا[٣] بهذا الأمر. والإنصاف: أن الاستدلال أقوَى من هذا السؤال. هذا كلامه.

والجواب عنه: أن سؤالها عن مطلق الأمر؛ لأنها قالت: «أتأمرنى؟» أو «تأمرنى؟»، وهذا مطلق، والأصلُ إجراء المطلق على ظاهره، وتقييده من غير دليلٍ لا يجوز أصلاً، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى [٢٧٤/ب]-: الدَّلِيلُ التَّاسِعُ: أَنَّ الصَّحَابَةَ تَمَسَّكُوا بالأَمْرِ عَلَى الوُجُوبِ، وَلَمْ يَظْهَرْ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمُ الإِنْكَارُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ ظَاهِرَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّحَابَةَ تَمَسَّكُوا بالأَمْرِ عَلَى الْوُجُوبِ»؛ لأَنَّهُمْ أَوْجَبُوا أَخْذَ الجزْيَةِ مِنَ المَجُوسِ؛ لِما رَوَى عَبْدُ الرَّحْمنِ أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ - قَالَ: «**سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ**».

وَأَوْجَبُوا غَسْلَ الإِنَاءِ مِنْ وُلُوغِ الْكَلْبِ؛ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ -: «**فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا**».

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ، ح».

(٣) فى «أ، ح»: لا أمرًا.

«وَأَوْجَبُوا إِعَادَةَ الصَّلاةِ عِنْدَ ذِكْرِهَا؛ بِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ -: فَلْيُصَلِّهَا؛ إِذَا ذَكَرَهَا».

وَأَمَّا أَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ مِنْ أَحَدٍ - مِنْهُمْ - إِنْكَارٌ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ - فَقَدْ حَصَلَ الإِجْمَاعُ -: فَتَمَامُ تَقْرِيرِهِمَا مَذْكُورٌ فِي «كِتَابِ الْقِيَاسِ».

فَإِنْ قِيلَ: «كَمَا اعْتَقَدُوا الْوُجُوبَ عِنْدَ هَذِهِ الأَوَامِرِ - فَإِنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا عِنْدَ غَيْرِهَا؛ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٨٢]، وَقَوْلِهِ: ﴿**فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا**﴾ [النُّورُ:٣٣]، وَقَوْلِهِ: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ [النِّسَاءُ: ٣]، وَقَوْلِهِ: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [الْمَائِدَةُ: ٢].

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا: فَلَيْسَ الْقَوْلُ بِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا الْوُجُوبَ فِي هَذِهِ الأَوَامِرِ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ بِأَوْلَى مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُمْ إِنَّمَا اعْتَقَدُوا الْوُجُوبَ فِي تِلْكَ الأَوَامِرِ؛ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ»:

وَالْجَوَابُ: أَنْ نَقُولَ: لَوْ لَمْ يَكُنِ الأَمْرُ لِلْوُجُوبِ - لامْتَنَعَ أَنْ يُفِيدَ الْوُجُوبَ فِي صُورَةٍ أَصْلاً، وَلَوْ لَمْ يُفِدِ الْوُجُوبَ فِي شَيْءٍ مِنَ الصُّوَرِ أَصْلاً - لَكَانَ دَلِيلُهُمْ عَلَى وُجُوبِ أَخْذِ الْجِزْيَةِ شَيْئاً غَيْرَ خَبَرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ؛ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَوَجَبَ اشْتِهَارُ ذَلِكَ الدَّلِيلِ، وَحَيْثُ لَمْ يَشْتَهِرْ - عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ؛ وَلَمَّا لَمْ يُوجَدْ - كَانَ دَلِيلُهُمْ عَلَى وُجُوبِ أَخْذِ الْجِزْيَةِ: «ظَاهِرَ الأَمْرِ».

أَمَّا لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ ظَاهِرَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ: لَمْ يَلْزَمْ مِنْ عَدَمِ الْوُجُوبِ فِي بَعْضِ الأَوَامِرِ - أَلاَّ يُفِيدَ الْوُجُوبَ أَصْلاً؛ لاحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: الْحُكْمُ تَخَلَّفَ - هَهُنَا - لِمَانِعٍ؛ فَثَبَتَ أَنَّ الاحْتِمَالَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعَى: أن كون الأمر للوجوب مجمعٌ عليه من الصَّحَابة - رضوان الله عليهم - وكل أمر مجمع عليه فهو حَقٌّ؛ فكيف إذا كان ذلك إجماعَ الصحابة؛ حيث إنهم تمسكوا[1] بالأمر على الوجوب، و لم يظهر من أحد منهم [إنكار] [2]؛ وذلك يدلُّ على أنهم أجمعوا على أن ظاهر الأمر للوجوب، فهذه مقدِّمات ثلاث (لابدَّ من) [3] بيانها:

---

(١) في «أ»، «حـ»: بيان الأول أن الصحابة تمسكوا.

(٢) سقط في «أ»، «حـ».

(٣) في «أ»: ولا يدعى.

الأولى: تمسك الصحابة بظاهر الأمر على الوجوب.

الثانية: أنه لم يظهر من أحد منهم الإنكار.

الثالثة: أنه متى كان كذلك، كان الأمر للوجوب بالإجماع.

الدليل على المقدمة الأولى: أنا نعد أحكامًا كثيرة قد استدلُّوا عليها بظاهر الأمر[١]:

منها: أنهم تمسكوا على وجوب أخذ الجزية من المجوس؛ لما روى عبد الرحمن بن عوف[٢] أنه ﷺ قال: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[٣]، وسنة أهل الكتاب الجزية،

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة.. أبو محمد القرشي الزهرى، أمه: الشفاء بنت عوف بن عبد بن الحارث، من مشاهير الصحابة وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة أهل الشورى الذين أوصى إليهم عمر بعده وأحد الثمانية الذين أسلموا على يد أبي بكر الصديق وشهد بدرًا وأحد والمشاهد كلها مع رسول اللّه ﷺ. وصلى خلفه رسول اللّه ﷺ ومناقبه كثيرة لا يتسع المقام لذكرها. توفى سنة (٣١) بالمدينة. ينظر ترجمته فى أسد الغابة (٣/٤٨٠)، الإصابة (٤/١٧٦)، الاستيعاب (٢/٨٤٤)، الاستبصار (١١٤، ١٢٦)، تجريد أسماء الصحابة (١/٣٥٣)، عنوان النجابة (١٣١)، الرياض المستطابة (١٧٦)، الأعلام (٣/٣٢١)، التاريخ الكبير (٥/٢٣٩)، التاريخ الصغير (١/٥٠)، العبر (١/٣٣)، الكاشف (٢/١٧٩)، بقى بن مخلد (٥٣)، تاريخ الإسلام (٣/٢٢١)، الرياض النضرة (٢/٣٧٦)، البداية والنهاية (٧/١٦٣)، سير أعلام النبلاء (١/٦٨)، شذرات الذهب (١/٢٥،٣٨، ٦٢)، التحفة اللطيفة (٢/٥٢٤)، تهذيب الكمال (٢/٨٠٩)، تقريب التهذيب (١/٤٩٤)، العقد الثمين (٥/٣٩٦).

(٣) أخرجه مالك (١/٢٧٨) كتاب الزكاة - باب جزية أهل الكتاب والمجوس حديث (٤٢) والشافعي (٢/١٣٠) كتاب الجهاد - باب ما جاء فى الجزية حديث (٤٣٠) وعبد الرزاق (٦/٦٨-٦٩) كتاب أهل الكتاب - باب أخذ الجزية من المجوس - حديث (١٠٠٢٥) وابن أبي شيبة (١٢/٢٤٣) كتاب الجهاد باب ما قالوا فى المجوس تكون عليهم جزية - حديث (١٢٦٩٦) وأبو عبيد فى الأموال ص (٤٠) - حديث (٧٨) والبيهقي (٩/١٨٩-١٩٠) كتاب الجزية - باب المجوس أهل الكتاب والجزية تؤخذ منهم. وأبو يعلى (٢/١٦٨) رقم (٨٦٢) كلهم من حديث جعفر بن محمد عن أبيه، أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدرى كيف أصنع فى أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف أشهد سمعت رسول الله ﷺ يقول «سُنُوا بهم سُنَّة أهل الكتاب» وفى تنوير الحوالك (١/٢٠٧) قال ابن عبد البر: هذا حديث منقطع فإن محمد بن على لم يلق عمر ولا عبد الرحمن بن عوف.

قال الحافظ فى «التلخيص» (٣/١٧٢): وهو منقطع لأن محمد بن على لم يلق عمر ولا=

فأوجبوا عليهم ذلك. ومنها: أنهم أوجبوا غسل الإناء من ولوغ الكلب بقوله ﷺ: «فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ»(١)، [ومنها: أنهم أوجبوا إعادة الصلاة بقوله ﷺ:

=عبدالرحمن وقد رواه أبو على الحنفي عن مالك عن جعفر عن أبيه عن جده قال الخطيب في الرواة عن مالك: تفرد بقوله - عن جده - أبو على قلت - أى الحافظ -: وسبقه إلى ذلك الدارقطني في غرائب مالك وهو مع ذلك منقطع لأن على بن الحسين لم يلق عمر ولا عبد الرحمن إلا أن يكون الضمير في جده يعود على محمد فجده محمد سمع منهما لكن في سماع محمد من حسين نظر كبير وللحديث شاهد من حديث السائب بن يزيد. ذكره الهيثمي في «المجمع» (١٦/٦) عنه قال: شهدت رسول الله ﷺ فيما عهد إلى العلاء حين وجهه إلى اليمن قال: «ولا يحل لأحد جهل الفرض والسنن ويحل له ما سوى ذلك» وكتب للعلاء أن سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب وقال الهيثمي: رواه الطبراني وفيه من لم أعرفهم.

لكن لحديث عبد الرحمن طريق آخر ذكره الحافظ في «التلخيص» (١٧٢/٣) فقال: ورواه ابن أبي عاصم في كتاب النكاح بسند حسن قال: حدثنا إبراهيم بن الحجاج حدثنا أبو رجاء جار لحماد بن سلمة ثنا الأعمش عن زيد بن وهب قال: كنت عند عمر بن الخطاب فذكر من عنده المجوس فوثب عبد الرحمن بن عوف فقال: أشهد بالله على رسول الله ﷺ لسمعته.

(١) أخرجه مسلم (٢٣٤/١): كتاب الطهارة: باب حكم ولوغ الكلب، الحديث (٢٧٩/٨٩)، والنسائي (١٧٦/١-١٧٧): كتاب المياه: باب سؤر الكلب، وابن الجارود ص (٢٨): باب في طهارة الماء، الحديث (٥١)، والدارقطني (٦٤/١): كتاب الطهارة: باب ولوغ الكلب في الإناء، الحديث (٢)، واللفظ عنده «فليهرقه». والبيهقي (١٨/١): كتاب الطهارة: باب المنع من الانتفاع بجلد الكلب، وأحمد (٢٥٣/٢) وابن خزيمة (٩٨/١) وابن حبان (١٢٩٦)، والطبراني في «الأوسط» (٩٣/١)، كلهم من رواية على بن مسهر، عن الأعمش، عن أبي رزين، وأبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ به. وقال النسائي: لا أعلم أحدًا تابع على بن مسهر على قوله: «فليرقه»، وقال الحافظ في التلخيص (٢٣/١). وقال ابن منده: (لا تعرف عن النبي ﷺ بوجه من الوجوه، إلا عن على بن مسهر).

وقال الحافظ في «الفتح» (٢٧٥/١)، وقد ورد الأمر بالإراقة أيضا من طريق عطاء عن أبي هريرة مرفوعًا. أخرجه ابن عدي لكن في رفعه نظر. والصحيح أنه موقوف، وأخرجه الدارقطني (٦٤/١)، من رواية حماد بن زيد، عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة، في الكلب يلغ في الإناء قال: «يهراق ويغسل سبع مرات» ثم قال صحيح موقوف.

والحديث بدون ذكر الإراقة من طريق مالك عن أبي الزّناد. عن الأعرج عن أبي هريرة مرفوعا، «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات».

أخرجه مالك (٣٤/١): كتاب الطهارة: باب ولوغ الكلب في الإناء (٣٥).

ومن طريق مالك رواه الشافعي في المسند بترتيب السندي (٢٣/١): كتاب الطهارة: الباب الثاني في الأنجاس وتطهيرها، الحديث (٤٣)، وفي الأم (٦/١). وأحمد (٤٦٠/٢)، والبخاري (٢٧٤/١): كتاب الوضوء: باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، الحديث (١٧٢)، ومسلم=

«مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أَوْ نَسِيَهَا، فَلْيُصَلِّها إِذَا ذَكَرَهَا»].

هذا بيان المقدِّمة الأولى، وأما بيان المقدمتين الأُخْرَيَيْنِ، فسيأتي في «كتاب القياس»، إن شاء الله تعالى.

ولا يقال: هذا الدليل مركَّب من ثلاث مقدِّمات[١]، وقد تقرَّر في علم المنطق [خلاف ذلك] إلا في القياس المركَّب، وهذا ليس منه:

لأنا نقول: ليس ذلك مركبًا من ثلاث مقدِّمات بل من مقدِّمتين، وبيانه بالردِّ إلى القياس الاقترانيِّ؛ كقولنا: بعض الأمر محمولٌ على الوجوب من بعض الصحابة من غير إنكار من الباقين، وكل محمول على الوجوب من بعضهم من غير إنكار من الباقين فهو مُجْمَعٌ عليه؛ ينتج: أن كون الأمر للوجوب مجمعٍ عليه. عاد إلى الضرب الأول.

من الشكل الأول، أو بالرد إلى قياس استثنائيّ:

وبيانه: أنا نقول[٢]: حمل بعض الصحابة على الوجوب من غير إنكار من الباقين [ملزومٌ للإجماع][٣]؛ ويدلُّ على الملازمة أن الملزوم[٤] واقع، فاللازم واقع.

فإن قيل: كما[٥] اعتقدوا أن هذه الأوامر للوجوب، فإنهم لم يعتقدوا عند غيرها؛ نحو قوله تعالَى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، [وقوله تعالى][٦]: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[٧] [النساء:٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة:٢].

وإذا ثبت هذا فنقول: ليس القول بأنهم لم يعتقدوا الوجوب في هذه الأوامر بدليل منفصل - [بأولَى من القول بأنهم اعتقدوا الوجوب في تلك الأوامر بدليل منفصل][٨].

=(١/٢٣٤): كتاب الطهارة: باب حكم ولوغ الكلب، الحديث (٩٠/٢٧٩)، والنسائي (٦٣)، وأبو عوانة (١/٢٠٧)، وابن الجارود (٥٠)، والبغوي في «شرح السنة» (١/٣٧٨).

(١) في «أ»: مركبات.

(٢) في «جـ»: أن يقول.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ، جـ»: بما يقول: إن الملزوم.

(٥) سقط في «أ».

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «أ».

(٨) سقط في «أ»، «جـ».

واعلم: أنَّ هذا بيان أنَّ ما ذكرتموه معارض[١] بالمثل، ووجهه أن نقول:

اعتقدوا عند بعض الأوامر الندب[٢]؛ بدليل الصور المذكورة، من غير إنكار من الباقين؛ وَيلزم من ذلك: أن يكون ظاهر الأمر الندب، وما ذكرتم فلا يكون للوجوب؛ دفعًا للاشتراك.

أو نقول: اعتقدوا عند بعض الأوامر الإباحة من غير[٢٧٥/أ] إنكار[٣] من الباقين؛ ويلزم من ذلك كون هذه الصيغ للإباحة.

واعلم: أن صاحب «المعتمد»[٤] ذكر هذا الدليل ولم يرتضه؛ للسؤال المذكور.

[و] أجاب المصنِّف عن هذا السؤال بأن قال: لو لم يكن الأمرُ للوجوب، لامتنع أن يفيد الوجوب بمجرَّده قطعًا؛ فلا يفيد الوجوب بمجرَّده[٥] في صورة من الصور، ولو لم يفد الوجوب في صورة من الصور، لكان دليلهم على وجوب أخذ الجزية من المجوس شيئًا غير خبر عبد الرحمن جزمًا، أي: بمجرده، ولو كان كذلك لوجب اشتهار ذلك الدليل، واللازم باطل.

أما وجوب الاشتهار: فلتوفر الدواعي على نقله.

وأما انتفاء اللازم: فظاهر، وإذا لم يوجد، علم أن دليلهم على وجوب أخذ الجزية ظاهر الأَمْرِ؛ وذلك هو المطلوب.

وأما لو قلنا: بأن الأمر للوجوب لم يلزَمْ من عدم الوجوب في بعض الصور ألا يفيد الأمرُ الوجوبَ أصلاً؛ وهذا لجواز أن يتخلَّف الحكم عن الدليل لمانع؛ فثبت أن احتمال كون الدليل[٦] على وجوب أخذ الجزية من المجوس - راجحٌ على احتمال عدم كونه؛ وذلك يفيد غلبة الظن بكون الأمر للوجوب.

فإن قيل: «لا نسلِّم أنه لو لم يكن الأمر للوجوب، لامتنع أن يفيد الوجوب؛ وهذا لجواز أن يكون مشتركًا بين الوجوب وغيره، فيفيد الوجوب بقرينة مخصِّصة، أو يكون

---

(١) في «أ»، «جـ»: يتعارض.

(٢) في «أ»: للندب.

(٣) في «أ»: إباحة.

(٤) ينظر: المعتمد (٦٩/١).

(٥) في «أ»، «جـ»: بمجردها.

(٦) أي: هو الدَّالُّ.

للترجيح[1] المشترك بين الوُجُوب والنَّدْبِ، فيحمل على الوُجُوبِ بقرينة.

لا يقال: استند إلى دليل آخر؛ لأن تلك القرينة لا تكون دليلاً مفردًا، بل يضافُ الحكم إلى اللفظ المذكور فى النصِّ لا إلى القرينة.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن قوله: «لو كان ثبوت الوجوبِ وأَخذُ الجزية من المجوس بدليلٍ غير الحديث المذكور، لنقل واشتهر - معارض؛ فإنَّ تخلُّف الحكم عن تلك الأوامر لو كان لمانع، لاشتهر»:

قلنا: لو لم يكن الأمر للوجوب مشتركًا أو منفردًا لامتنع أن يفيد الوجوب فى صورة من الصور بالضرورة؛ وعلى هذا لا يرد المنع.

أو نقول: لو لم يكنْ للوجوب بانفراده، لما أفاد الوجوبَ بانفراده بالضرورة، فلو لم يفد الوجوب بانفراده، لما كان دليلهم على وجوب أخذ الجزية [من المجوس] الحديث المذكورَ بانفراده، ولو كان كذلك لكانَ الدليلُ على الوجوبِ المذكورِ غَيْرَ الحديثِ المذكورِ، ولو كان كذلك لنقل.

والجواب عن قوله: «لو كان تخلُّف الوجوب عن الأوامر لمانِع، لاشتهر» هو أن نقول: لا نسلِّم؛ وإنما يكون كذلك أنْ لو كانت الحاجة إلَى نقل تلك الموانعِ مثْلَ الحاجة إلى نقل الدليل الدالِّ على وجوب أخذ الجزية من أمَّةٍ من الأمم، وإبقائهم على ما هم عليه من عبادة النيران والعقائد الفاسدةِ المعلومِ فسادُهَا؛ كالحاجة إلى نقل المانع: من وجوب الكتابة، أو الاستشهاد، أو الاصطياد، ومِنَ المعلومِ أنه ليس كذلك.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لم قلتم: إن تلك الموانع لم تنقل ؟!

وهذا لأن كتب الفروع مشحونةٌ بذكر الموانع من وجوب الكتابة، والاستشهاد، والاصطياد؛ وذلك عند القائلين بكون صيغ الأمر للوجوب.

واعلم: أن الدليل المذكور [٢٧٥/ب] لا ينقلب أصلاً، وإن ادعى بعضهم ذلك فهو فاسد، ويظهر ذلك بأدنى تأمُّل.

نعم: هو معارض بوجه آخر؛ نشأ ذلك من إشارة المصنِّف إلى احتمال [المانع من] الوجوب فى صورة الأوامر التى ما ترتَّب عليها الوجوب.

وبيانه أن نقول: لو اقتضى الأمر الإيجاب، يلزم أحد الأمور من الثلاثة:

---

(١) فى «جـ»: الترجيح.

وهو: إما التعارُضُ بين الموجِبِ والمَانِعِ فى بعض الصور، أو الترك بالمُوجِبِ السالِمِ عن المانع، أو ثبوتُ الوجوب فى صورةِ عدم الوجوب، وكلٌّ واحد منها منتفٍ.

وإنما قلنا: إنه يلزم أحد تلك الأمور؛ وذلك لأنه لو اقتضى الأمرُ الإيجابَ: فإما أن يترَّتب الإيجابُ فى تلك الصور أَوْ لا:

فإن ترتَّب، يلزم ثبوت الوجوب فى صورة عدم الوجوب، وهو أحد الأمور، وإن لم يترتب: فإما أن يكون ذلك لمانع أَوْ لا: فإن لم يكن لمانع يلزمُ التركُ بالمُوجِبِ السالِمِ عن المانع.

وإن كان لمانع يلزم التعارض بين المقتضِى والمانع.

فعلم لزوم أحد الأمور الثلاثة على ذلك التقدير، والأمور الثلاثة باطلة:

أما التعارُضُ، أو التركُ بالنقيض السالم؛ فلأنه علَى خلاف الأصل.

وأما ثبوت الوجوب فى صورة عَدَمِ الوجوب فبالضرورة والإجماع.

واعلم: أن هذا الدليل أقوى من الدليل الذى ذكره المصنِّف، ولا جواب له إلا بيان أن التعارُضَ بين المقتضِى والمانع واقعٌ؛ فيحتاج إلى إثبات كون الصيغة مقتضية للوجوب بدليلٍ آخرَ غيرِ الدليلِ الذى عورض، وإبداءِ المانع من ترتب الإيجاب عليها فى تلك الصور؛ وذلك متعذِّر.

وليس لقائل أن يقول: هذا معارَضٌ بالمثل؛ وذلك لأنَّا نقول: الدليل دَلَّ على أن الصيغة للإيجاب: فإما أن يترتب عليه الإيجاب أَوْ لا:

فإن ترتب: فظاهر. وإن لم يترتب: فإما أن يكون ذلك لمانع أَوْ لا:

فإن كان لمانع: يلزم التعارض بين المقتضى [والمانع] (١).

وإن لم يكن لمانع: يلزم الترك بالمقتضِى السالم.

والأمور الثلاثة منتفية؛ لأنا نقول: لا نسلِّم أن الدليل دلَّ على أن الصيغة للإيجاب، وهل النزاع إلا فيه؟!

أو نقول: تعنى بالدليل الدالِّ على أن الصيغة للإيجاب غَيْرَ هذا الدليل الذى عارضناه، أو [هذا] الدليلَ الذى عارضناه؟:

---

(١) سقط فى «أ».

فإن عنيت به الأولَ: فلا يجديك نفعًا؛ لأن حاصله يعود إلى التمسك بدليل آخرٍ من الأدلّة السابقة المذكورة لتقرير هذا الدليل؛ وهذا فاسد؛ لأن التمسُّك بدليل تامٍّ فى نفسه لتقرير دليل آخر لا تعلُّق له به واضحُ البطلان؛ ولأنه يصير ما ذكرنا من الدليل معارَضًا بدليلٍ من تلك الأدلّة؛ ونحن لا ننازع فيه.

وإن عنيتَ الثانى: فإمَّا أن تعنى بالدليل ما هو سالِم عن المعارِض، وما ذكرتم ليس بسالم عن المعارِض؛ لما ذكرنا من المعارضة؛ فلا يكون دليلاً، أو المعنىُّ [به] [1] ذكر مقدِّمات يفيد النظرُ إليها غَلَبَةَ الظنِّ بثبوت المدلول، وهذا القدر معارَضٌ بالمثل؛ لأنا نقول: الدليل دَلَّ على أن الصيغة ليست للإيجاب بالتفسير المذكور، فإما أن يترتَّب عليها عدَمُ كونها للإيجاب أَوْ لا:

فإن ترتب: فظاهر،، وإن لم يترتب: فإما أن يكون ذلك لمانع أوْ لا:

وأيما كان يلزم أحد [٢٧٦/أ] الأمرين المذكورين؛ فعلم أنه معارَضٌ بالمثل.

فإن قيل: قد[2] ذكرتم أولاً أن هذا الدليل معارَضٌ بالمثل فى اقتضائه الندب أو الإباحة، ثم إن المصنِّف لم يجب عن المعارضة بالمثل؛ بل عَدَلَ إلى الدليل الذى قررتموه، وهو: أنه لو لم تكنِ الصيغةُ للإيجاب [لما أفاد الإيجابَ] فى صورةٍ مَّا أصلاً؛ فيكون دليلُهُم فى وجوب أخذ الجزية من المجوس غَيْرَ ظاهر الأمر؛ وبهذا لا يخرج الجواب عن المعارضة بالمُثُلِ المذكورة أولاً.

قلنا: بل يخرج؛ ووجهه: أنه تمسَّك أولاً بهذا الوجه الذى عَدَلَ إليه فى الجواب عن المعارضة بالمثل؛ فإن عارض الخصمُ هذا بما ذكرناه أَوَّلاً، عارضناه بالمثل، ووجهه ظاهر.

واعلم: أن من لم تَحْصُلْ له المهارة التامَّة والملكة المحقَّقة فى علمى «المنطق» و«الخلاف»، لا يوثق بمعلوماته، اللهم إلا إذا كان مؤيَّداً من عند الله تعالى، كالأنبياء - عليهم السلام - والأولياء والعلماء الذين حقَّقنا منهم صحة النظر المانع من الوقوع فى الزيغ، فعليك - يا طالبَ التحقيق - بإحكام هذيْن العلمَيْنِ قبل الشروع فى الفنون النظرية؛ فإنك إنْ فعلْتَ ذلك، سَهُلَ عليك تمييز الخطإ من الصواب فى مقتضى الأفكار الدقيقة الغامضة، والله الموفِّق.

واعلم: أن ابن الحاجب عَوَّل على هذه الطريقة، فقال: إن الأئمة الماضين كانوا

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: ما.

يستدلون بمطلقها على الوجوب من غير بيان قرينة، ولم ينبذه أحد؛ فدلَّ قطعًا على ظهورها، كالعمل بالأخبار. واعترض عليْه؛ بأنَّ ذلك ظنٌّ لا قطع، والجواب اَلْمنْعُ، ولو سُلِّم فيبقى فى مدلول اللفظة نقل الآحاد؛ وإلا لتعذَّر العمل بأكثر الظواهر. هذا كله كلام ابن الحاجب.

وأما الإمام حُجَّة الإسلام: فهو شديدُ الإنكار على من يدعى الإجماع فى هذه المسألة، فقال: إن هذا وضعٌ وَتَقُوُّلٌ على الأئمة، ونسبته لهم مِنَ الْخَطَإِ، مِمَّا يجبُ تنزيهُهُمْ عن ذلك؛ نعم: يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب، وإنما فهم المحصِّلون - وهم الأقلون - ذلك من القرائن والأدلَّة؛ بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا، والأمرُ محتمل للندب وإن لم يكن موضوعًا له، والنهي مُحْتَمِلٌ للتنزيه، وكيف قطعوا مع الاحتمال أَوْ لا أدلة قاطعة ؟! وما قولهم إلاَّ كقول من يقول: الأمر للندب بالإجماع؛ لأنهم [1] حكموا بالندب فى الكتابة والاستشهاد وأمثاله بصيغة الأمر، والأوامرُ التى حملها الأئمَّة على الندب أكثر؛ فإن النوافل والسُّنَنَ والآداب أكثر من الفرائض؛ إذْ ما من فريضة إلا ويتعلَّق بإتمامها وآدابها سنن كثيرة، ونقول: هى للإباحة؛ بدليل حكمهم فى قوله تعالَى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]. وإن كان ذلك للقرائن، فكذلك الوجوب.

فإن قيل: «ما تلك القرائن ؟»:

قلنا[2]: أما الصلاة، فمثل قوله تعالَى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، وما ورد من التهديدات فى ترك الصلاة، وما ورد من تكليف الصلاة فى حال شدَّة الخوف، وغير ذلك.

وأما [٢٧٦/ب] الزكاة، فقد اقترنت بقوله تعالَى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وَقوله تعالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ [التوبة: ٣٤] إلى قوله تعالى: ﴿فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥].

وأما الصوم، فقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]، وقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وإيجاب مدلوله على الحائِضِ، وكذلك الزنا

---

(١) فى «أ»: لأن.

(٢) فى «أ»: قلت.

والقتل ورد فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة ؛ ولذلك قطعوا به لا بمجرَّد الأمر الذى منتهاه أن يكون ظاهرًا يتطرَّق إليه الاحتمال.

هذا كلُّه لفظ الإمام [حجة الإسلام] الغزالى، رحمه الله.

واعلم: أن حاصل ما ذكره: منع انعقاد الإجماع عن الأوامر المجرَّدة عن القرائن، ولا جواب له [إلا] [١] إذا حقق انعقاد إجماع من الإجماعات على الأمر المجرَّد عن القرينة.

وأما قوله: «إنما فهم المحصِّلون - وهم الأقلون - ذلك من القرائن والأدلَّة؛ بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا، والأمرُ محتَملٌ للندب، والنهى محتمل للتنزيه؛ فكيف قطعوا مع الاحتمال أوْ لا أدلة قاطعة؟»: فيه نَظَرٌ.

وذلك لأن المُدَّعَى: انعقاد الإجماع عن الأوامر المجرَّدة عن القرائن بمنع دعوى القطع بمعنى العِلْمِ بذلك الحكم المذكور لتلك الأوامر.

ثم[٢] نقول: لا ندعى[٣] ذلك، بل ندعى[٤] فى أمثال هذا الظَّنَّ بالحكم الشرعىِّ، والقَطْعَ بوجوب العمل بالمظنون، وإذا ظهر ذلك اندفع ما ذكره.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» قال[٥]: وأما قصة أبى بكر، فلا حُجَّة فى احتجاجه بقوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣] على أن الأمر بمطلقه للوجوب حتى يستدلَّ على الوجوب بالآية، بل إنما أنكروا التكرار، والاستدلال على تكرار ما وجب لا يكون استدلالاً على نفس اقتضاء الأمر بمطلق الوجوب.

وفيه نظر؛ [وذلك] لأن الدليل إنما يدلُّ على تكرار ما وجب إذا كان دالاًّ على نفس[٦] الوجوب، فإذا[٧] لم يكن دالاًّ على نفس الوجوب، لا يكون دالاًّ على الوجوب المكرَّر؛ لأنه لو دَلَّ على الوجوب المكرَّر، لدلَّ على نفس الوجوب ؛ لاستحالة الدلالة على الخاصِّ بدون الدلالة على العامِّ، وإذا صدق قولنا: لو دلَّ على

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «أ»: «و».

(٣) فى «أ»: لا أدعى.

(٤) فى «أ»: لا أدعى.

(٥) ينظر: الإحكام (٢/ ١٤٠).

(٦) فى «أ»: نقيض.

(٧) فى «أ»، «جـ»: وذلك إذا.

الوجوب المكرَّر، لدلَّ على نفس الوجوب، انعكس بعكْس النقيض، وهو: أنه لو لم يدلَّ على نفس الوجوب، لما دل على الوجوب المكرَّر.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ الْعَاشِرُ: لَفْظُ «افْعَلْ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فى الْوُجُوبِ فَقَطْ، أو فى النَّدْبِ فَقَطْ، أَوْ فِيهِمَا مَعًا، أَوْ لاَ فِى وَاحِدٍ مِنْهُمَا:

وَالأَقْسَامُ الثَّلاثَةُ الأَخِيرَةُ بَاطِلَةٌ؛ فَتَعَيَّنَ الأَوَّلُ، وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ لِلْوُجُوبِ فَقَطْ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلنَّدْبِ فَقَطْ»:

لأَنَّهُ لَوْ كَانَ لِلنَّدْبِ فَقَطْ - لَمَا كَانَ الْوَاجِبُ مَأْمُورًا بِهِ؛ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ لِلنَّدْبِ فَقَطْ:

بَيَانُ الْمُلازَمَةِ: أَنَّ «الْمَنْدُوبَ» هُوَ: الرَّاجِحُ فِعْلُهُ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ، وَ«الْوَاجِبُ» هُوَ: الرَّاجِحُ فِعْلُهُ مَعَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ؛ فَالْجَمْعُ بَيْنَهُما مُحَالٌ؛ فَلَوْ كَانَ الأَمْرُ لِلنَّدْبِ فَقَطْ - لَمْ يَكُنِ الْوَاجِبُ مَأْمُورًا بِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَوْ كَانَ الأَمْرُ لِلْوُجُوبِ فقَطْ - لَمَا كَانَ الْمَنْدُوبُ مَأْمورًا بِهِ»:

قُلْتُ: أَلْتَزِمُ هَذَا؛ لأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الأُصُولِيِّينَ صَرَّحُوا بأَنَّ «الْمَنْدُوبَ» غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ؛ وَلاَ يُمْكِنُكَ أَنْ تَلْتَزِمَ بِأَنَّ «الْوَاجِبَ» غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ؛ لأَنَّ أَحَدًا مِنَ الأُمَّةِ لَمْ يَقُلْ بِهِ.

فَثَبَتَ: أَنَّ الأَمْرَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فى النَّدْبِ فقَطْ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فى الْوجُوبِ وَالنَّدْبِ مَعا»:

لأَنَّهُ لَوْ كَانَ حَقِيقَةً فِيهِمَا - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فِيهِمَا بِحَسَبِ مَعْنًى مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا؛ كَمَا يُقَالُ: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِى تَرْجِيحِ جَانِبِ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ فَقَطْ، مِنْ غَيْرِ إِشْعَارٍ بِجَوَازِ التَّرْكِ، أَوْ بِالْمَنْعِ مِنْهُ،، أَوْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِيهِمَا؛ لا بِحَسَبِ مَعْنًى مُشْتَرَكٍ:

وَالأَوَّلُ باطلٌ؛ لأَنَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِى أَصْلِ التَّرْجِيحِ - لَمْ يُمْكِنْ جَعْلُهُ مَجَازا فِى الْوُجُوبِ؛ لأَنَّ الْوُجُوبَ غَيْرُ لاَزِمٍ لأَصْلِ التَّرْجِيحِ، أَعْنِى: الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ،، وَلَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِى الْوُجُوبِ - كَانَ التَّرْجِيحُ جُزْءا مِنْ مُسَمَّاهُ وَلاَزِما لَهُ؛ فَلاَ يُمْكِنُ جَعْلُهُ مَجَازا فى أَصْلِ التَّرْجِيحِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ جَعْلُهُ حَقِيقَةً فِى

الْوُجُوبِ؛ لِيَكُونَ مَجَازا فى أَصْلِ التَّرْجِيحِ -: أَوْلَى مِنْ جَعْلِهِ حَقِيقَةً فى أَصْلِ التَّرْجِيحِ، مَعَ أَنَّهُ لاَ يَكُونُ حَقِيقَةً فى الْوُجُوبِ، وَلاَ مَجَازاً فِيهِ.

وَالثَّانِي - وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ حَقِيقَةً فِى الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ، لاَ بِحَسَبِ مَعْنًى مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا -: فَهَذَا يَقْتَضِى كَوْنَ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا؛ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ ذَلِكَ خِلافُ الأَصْلِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لا يَتَنَاوَلُ الْوَاجِبَ ولا الْمَنْدُوبَ أَصْلاً»؛ لأَنَّ ذَلِكَ عَلَى خِلافِ الإِجْمَاعِ.

وَلَمَّا ثَبَتَ فَسَادُ هَذِهِ الأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ - تَعَيَّنَ الْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ،، وَاللّه أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن تمام إيضاح هذا الدليل: إنما هو بإيراد الأسئلة عليه والانفصال [عنها]؛ وبه يتضح الدليلُ، فنقول:

اعلم أن المصنِّف جعل القسم الثالث فى هذا التقسيم ما يكون اللفظ مشتركًا بينهما، وهذا صحيحٌ، لكنه[1] هو عين[2] القسم الثانى، لا أنه قسم منه، وقد عدَّه قسما من أقسامه.

وثانيهما: أن يكون اللفظُ حقيقةً فى الترجيح المشترك بين الوجوب والندبِ من غير إشعارِ اللفظ بالترك أو المنعِ من الترك، وهذا خطأ؛ إذِ اللفظ - حينئذ - لا يكون حقيقة فى واحد منهما أصلا، فكيف يندرج [٢٧٧/أ] فيما يكون اللفظ حقيقة فيهما؟! ولأن كون اللفظ حقيقة فيهما يقتضى كون اللفظ مشتركًا بينهما، وكونُهُ موضوعًا للترجيح المشترك يقتضى ألا يكون مشتركًا، بل متواطئًا، ويمنع اجتماعهما فى لفظ واحد بالنسبة إلى معنيين، فكيف جَمَعَهما وجعل أحدهما قسمًا من الآخر، بل [هذا][3] هو القسم الرابع، ثم لا يجوز إطلاق اللفظِ علَى معنى الوجوب بطريق المجاز أيضًا؛ وذلك لأَنَّ الوجوب لا يكون من لوازم المسمى والحقيقة ، ولا يجوز إخراجه عن أن يكون مجازًا أو لازمًا للمسمّى مع أنه يقتضى المسمَّى.

وبأنا نقول: لم لا يجوز أن يكون للندب فقط ؟!:

قوله: «لو كان كذلك، لما كان الواجب مأمورًا به»:

---

(١) فى «أ»، «جـ»: ولكن.

(٢) فى «أ»: غير.

(٣) سقط فى «أ».

قلنا: لا نسلِّم، أو نقول: ماذا يعنى به ؟!:

أيعنى به [١] أن صيغة الأمر لا تكون مستعملة فيه بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز، أو يعنى به أنه يتعذَّر استعمال صيغة الأمر فى الوجوب بالكلية.

الأول: مسلَّم؛ ولكن لماذا لا يَصْدُقُ على الواجب أنه مأمور به، وإن لم يكن الاستعمال بطريق الحقيقة ؟!؛ ألا ترى أنا نقول للرجل الشجاع أو للأسد المفترس: إنه يُدْعى بـ «الأسد» وإن لم يكن [ذلك] الدعاء بطريق الحقيقة.

وإن كان المراد الثانى: فذلك ممنوع، بل جاز أن يكون اللفظ حقيقةً فى الندب، مجازا فى الوجوب، واللفظ مستعمل فيه مع القرينة؛ فيكونُ مأمورا به حينئذ.

وأما ما ذكره[٢] من المنافاة بين الواجب والمندوب:

قلنا: ذلك يمنع من صِدْق أحدهما على الآخر، لكنْ لا يمنع من صِدْقِ معنى عليهما جميعاً يعمُّهما؛ ألا ترى أن الإنسانية والفرسية يمتنع صدقُ أحدهما على الآخر، ومع ذلك يشتركان فى أنَّه يصدق عليهما الجسم، والنامى[٣]، والضدان يتباينان ذاتًا، ويشتركان فى أن يصدق عليهما: أن الأمر[٤] يتناولهما بأن يكون[٥] لأحدهما بطريق الحقيقة، وللآخِرَ بطريق المجاز.

والثالث: لم لا يجوز أن يكون اللفظ حقيقةً فيهما بطريق الاشتراك ؟!:

قوله: «ذلك على خلاف الأصل»:

قلنا: والمجاز - أيضا - خلاف الأصل، والترجيحُ ممنوع. سلّمناه:

قوله: «لو كان كذلك، لا يمكن جعله مجازا فى الوجوب»:

قلنا: لا نسلِّم؛ بل من جملة وجوهِ المجازاتِ المشهورةِ: استعمالُ اللفظ المتواطئ فى بعض جزئياته.

وأما قوله: «جعله حقيقةً فى الواجب، مجازا فى الترجيح الذى هو من لوازمه - أَوْلَى

---

(١) سقط فى «أ».
(٢) فى «أ»، «جـ»: وأما ما ذكر.
(٣) فى «أ»: النافي، وفى «جـ»: الثانى.
(٤) فى «أ»: فى أن الأمر.
(٥) فى «أ»، «جـ»: كان.

من العكس؛ لأن الوجوب لا يلزم الترجيحِ، والملزوم فى المعنى المجازى موجب للترجيح»:

قلنا: هذا القدر لا يتأتى فى المندوب؛ لأن المندوب غير لازم للواجب؛ لما بينهما من التناف مع أن اللفظ مستعمل فيهما.

وأيضًا: الموجب للترجيح اللزوم الذهنى، لا مطلق اللزوم.

فلم قلت: إن ما ذكرتم من المُجْمَلِ انفرد بلزوم ذهنيٍّ لم يوجد فى الآخر ؟! بل ربَّما كان خَطَرَان بعض جزئيات الكلىِّ بالبال أشدَّ وألزَمَ من خطران الكلىِّ عند ذكر الجزئى، بل من يسمع[1] السواد يَخْطُرُ بباله البياض، ولا يخطر بباله الكلىُّ الذى يعد مشتركًا بينهما، سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم [٢٧٧/ب] أن القسم الرابع منتفٍ:

قوله: «إن ذلك خلاف الإجماع»:

قلنا: لا نسلِّم ذلك؛ لأن القائل بالإباحة يعتقده، والقائل بوضعها للقدر المشترك هو[2] اسم جنسهما عنده، واسم الجنس لا يكون لواحدٍ من النوعين، بل للقدر المشترك فقطْ.

والجواب عن الأول: أن المعنىَّ بكونه حقيقةً فيهما: أن يكون مشتركًا بينهما اشتراكًا لفظيًّا أو معنويًّا.

والمراد بالاشتراك اللفظى: أن يكون موضوعًا لكل واحد من الإيجاب والندب.

والمراد بالاشتراك المعنوى: أن يكون موضوعًا بإزاء معنى عامٍّ مشترك بينهما، فإذا استعمل فى كل واحد منهما بإزاء الحصَّة الموجودة فى كل واحد منهما المطابقة للقَدْر المشترك - كان حقيقة فى كل واحد منهما، ولكن يشترط ألا يستعمل فى خصوص كل واحد منهما.

وهذا كما تقول: إنَّ صِدْق اللفظ الموضوعِ للجنس على كل واحدٍ واحدٍ من حصَّة النوع من الجنسِ بطريق الحقيقة، وأما صدقه على النوع المركَّب من تلك الحصة وفصلها - [فـ] بطريق المجاز.

وإذا فهم الكلام على هذا الوجه: اندفع الإشكال، وليس فى ذلك إلا تنزيل لفظ كونه حقيقة فيهما على ما ذكرناه من الاشتراك الأعمِّ من كونه لفظيًّا أو معنويًّا.

---

(١) فى «أ»: سمع.

(٢) فى «جـ»: هى.

وتقسيم المصنِّف كونه حقيقة فيهما إلى القسمين دليلٌ على أنه أراد بكونه حقيقةً فيهما ما أشرنا إليه.

أما قوله: «لم لا يجوز إطلاق اللفظ على معنى الوجوب على طريق المجاز ؟!؛ وذلك لأنَّ الوجوب لا يكونُ من لوازم المسمَّى والحقيقة، [و] لا يجوز إخراجه عن أنْ يكون مجازًا أو لازمًا للمسمَّى مع [أن] (١) المقدَّر هو نفس المسمى»؛ فهذا فاسدٌ غايةَ الفساد؛ فإنه ليس فى الكلام تقدير أن الوجوب نفس المسمَّى أصلاً.

فإنا نقول: لو جعلناه حقيقةً فى الوجوب، أمكن جعله مجازًا فى القدر المشترك بين الواجب والمندوب، وهو نفس الرجحان، وذلك بطريق الملازمة؛ ضرورة أن جزء الوجوب رجحانُ الوجوب، ولا ينعكس؛ فإن رجحان الوجوب ليس جزء الوجوب ولا لازمه.

وهذا السؤال لا اتجاه له بوجْهٍ مَّا، وقد أورده صاحب «التلخيص».

وأما قوله ثانيًا: «لِمَ لا يجوز أن يكون للندب فقط ؟»:

قلنا: لما ذكرنا أنه لو كان كذلك، لما كان الواجب مأمورًا به حقيقة؛ لما بينهما من التنافى حقيقةً؛ وهذا - لأنَّ - من لوازم مقتضى كونه واجبًا عَدَمَ جواز تركه، ومن لوازم كون الأمر للندب حقيقةً: أنه إذا كان الواجب مأمورًا به حقيقة، كان مندوبًا حقيقةً، والمندوبُ حقيقةً يجوزُ تركُهُ إجماعًا، فيلزم الجمع بين جواز الترك وعدم جواز الترك؛ وهو محال.

وبما ذكرنا يندفع قوله: «إنه يجوز صدقهما معًا: فى الواجب بطريق المجاز.....».

ولا ندعي إلا عدم صدقهما على شيء واحدٍ حقيقةً، وذلك على تقدير كون الأمر للندب حقيقةً.

أما قوله ثالثًا: «لم لا يجوز أن يكون حقيقةً فيهما بطريق الاشتراك ؟»:

قلنا: لما ذكرنا من النافى للاشتراك، وأما معارضته بالنَّافى [٢٧٨/أ] للمجاز، فقد سبق الجواب عنه فى موضعه.

أما قوله: «لم لا يجوز أن يكون(٢) للترجيح المشترك ؟»:

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «حـ»: لم لا يجوز الترك أن يكون.

قلنا: لأنه لو كان كذلك، لا يمكن جعله مجازًا فى الوجوب.

قوله: «لا نسلِّم؛ بل من جملةِ وجوهِ المجازاتِ المشهورةِ: استعمالُ اللفظ فى بعض جزئياته:

وجوابنا[1] عنه: نحن لا ندعى أنه لا يمكن جعله مجازًا فى[2] الوجوب مطلقًا؛ وإنما ندعى أنه لا يجوزُ جعله مجازًا فى الوجوب بطريق الملازمة، والأمر كذلك جزمًا.

وأما قوله: «هذا القدر لا يتأتّى فى المندوب مع أن اللفظ مستعمل فى المندوب»: ما علم أن هذا السؤال لا اتجاه له أصلاً، وهو فاسد مختلٌّ غاية الاختلال.

وبيانه: هو: أنا قد بينا أنه لا يجوزُ أن تكون الصيغة حقيقةً فى المندوب؛ لما سبق تقريره، ونحن الآن لا ندعى إلا أنه لا يجوز أن تكون الصيغة للقدر المشترك؛ لما ذكرنا من الدليل، وهو: لزوم القدر المشترك للواجب من غير عكس... إلى آخر ما قررناه، وما ذكرناه لا ينافى ذلك أصلاً، فلا يتجه.

ولا يقال: توجيهه أن نقول: ما ذكرتَ من الدليل الدالِّ على أنه للوجوب معارَضٌ بما ينفيه؛ لأنه لو كان للوجوب مع أنه مستعملٌ فيه، يلزم التجوُّز بدون الملازمة.

قلنا: و لم لا يجوز ذلك؟!؛ [وذلك] لأن الملازمة أحد وجوه المجاز، وليس المَجَازُ مَحْصُورًا فيها.

وأما قوله: «لم قلتم: إن ما ذكرتم لاختصَّ بلزوم ذهنى لم يوجد فى الآخر؟! بل ربَّما كان خطران بعض جزئيات كلى بالبال أشدَّ وألزم عند ذكر الكليِّ من خطران الكلى [عند] ذكر الجزئى»:

قلنا: الدليل على أن ما ذكرناه اختصَّ بلزوم ذهنى لم يوجد فى الآخر؛ وذلك لأن الكلى جزء من الجزئى بالضرورة ولا ينعكس، ولا شكَّ أن خطران الجزء بالبال عند خطران الكل بالبال أشدُّ من العكس؛ وذلك لأن تصّور الكل بدون تصور الجزء محال، وتصور الجزء بدون تصور الكل غير محال، ونعنى به: ذات الجزء وذات الكل، لا اعتبار الجزئية والكلية؛ فإنهما من قبيل المضاف، ويستلزم تصوُّرُ أحدهما تصوُّرُ الآخر.

وأما قوله: «لا نسلِّم انتفاء القسم الرابع؛ [وذلك] لأن القائل بكون اللفظ للإباحة يعتقده»:

قلنا: [هذا مندفع]؛ لأنا بينا فساد هذا المذهب فى أول المسألة، ودللنا على أن صيغة

(١) فى «أ»، «حـ»: الجواب.

(٢) فى «أ»: عن.

«افعل» ليست للإباحة، ولا هى مشتركة بين الخمسة، بل صيغة «افعل» دالة على الطلب؛ فإذن المعنيُّ بالإجماع: إجماع القائلين بأن الصيغة دالَّة على الطلب، فيندفع مذهب القائل بكونها للإباحة.

وأما قوله: «إنها للمشترك»:

قلنا: فقد اندفع بإبطال هذا المذهب فى مَتْن الدليل، وصحَّ [دعوى] الإجماع علَى ما ذكرنا من التفسير.

تنبيهات: الأول: اعلم أن هذا قياسٌ استثنائىٌّ، إحدى مقدمتيه منفصلة حقيقية، والأخرى [دَفْع] [1] بعض الأقسام، فتعيَّن المطلوب للوقوع.

الثانى: اعلم أنه يمكن تحريرُ هذا الدليل وإيرادُهُ علَى وجه يندفُع به بعضُ الأسئلة، بحيث لا يحتاج إلى الجواب عنها، وذلك أن نقول:

صيغة «افعل»: إما أن تكون حقيقةً فى الوجوب فقط، أو فى الندب فقط، أو فيهما، أو فى القدر المشترك وهو نفس الترجيح، أو فى الإباحة، أو تكونَ مشتركة بين [٢٧٨/ب] [الأحكام] [2] الخمسة، أَوْ لا تكون حقيقة فى شىء منها، الحصر ضروزىٌّ، وما عدا القسم الأول باطل؛ لما ذكرنا، فتعيَّن الأول. وعلى هذا لا يتجه السؤال الأول ولا يمتنع بطلان ألاَّ يكون على واحد منها .

الثالث: أن القائل: إن تعارض القول فجعله للوجوب أولَى من جعله للمشترك، فإن جعله للمشترك واقعٌ للاشتراك والمجاز، وجعله للوجوب يستلزم المجاز، فالأول أولى.

الرابع: أن مادَّة هذا الدليل ذكرها صاحب «المعتمد» ولم يرتضها؛ لسؤالٍ توجَّه له عليها من غير جواب له عنها، فقال:

قول القائل: «افعل»: إمَّا أن يقتضى إرادة الفعل، أو المنع من الفعل، أو التوقُّف عنه، أو التخيير بينه وبين الإخلال به على سواء، أو يكون الأَوْلى أن يفعل وإن خير بينه وبين الإخلال به، أو يقتضى أن يفعل لا محالة.

وقد تقدَّم بطلان القول بأنه يقتضى الإرادة، ومن المحال: أن يكون قوله: «افعل» معناه: «لا تفعل»؛ لأنه لا يقتضى فائدة اللفظ، أو يكون معناه التوقُّف؛ لأن قوله: «افعل» يَحُث على الفعل، وهو يقتضى الثواب، ولا يجوز أن يقتضى التخيير بين الفعل وتركه

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

على سواء، أو يكون الأَوْلَى أن يفعل؛ لا سَنَدَ[١] للتخيير ذُكِرَ فى اللفظ، ولا للإخلال بالفعل ذكر[٢] وإنما اللفظ يتعلّق بالفعل وتركه[٣].

ولقائل أن يقول: قد أخللتم بقسم آخر، وهو: أن قولنا «افعل»: يفيدُ استدعاءَ فِعْلٍ والحَثَّ عَلَيْهِ، ولا يتعرَّض للإخلال به: منع ولا إباحة، وليس لكم أن تقولوا: لما لم يكن فى اللفظ ذكر للتخيير ولا للترك، وجب نفى التخيير وإثبات الوجوب -: أولى من قول من يقول: بأنه لما لم يكن فى اللفظ ذكر للمنع من الإخلال بالفعل، وجب نفى[٤] الوجوب، وفى نفى الوجوب إثبات للنَّفيِ.

فإن قيل: «لفظ[٥] «افعل» تقتضى المنع من الإخلال بالفعل»:

قلنا لكم: سواء ذلك، فقد تَمَّ غرضكم من غير حاجة إلى هذه القِسْمَة.

هذا [كله][٦] كلام صاحب «المعتمد».

والمصنِّف أخذ هذه المادَّة، وهذَّبها، ورتَّبها، وحرَّرها على وجه اندفع عنه السؤال الذى أورده صاحب «المعتمد»، والله أعلم.

واعلم أن صاحب «التنقيح» أعرض عن اختصار هذا الدليل، ولم يذكره، وقال: إن هذا الدليل لا دَخْلَ له فى معرفة مقتضى الألفاظ، ولهذا تركناها.

ولا يخفى فَسَادُ هذا الكلام، فإنَّ الدليل المذكور يفيد أَنَّ صيغة «افعل» حقيقة فى الوجوب لغةً؛ فقد أفاد معرفة مقتضى الألفاظ.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ الحَادِىَ عَشَرَ: أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ بِهِ سَيِّدُهُ - اقْتَصَرَ الْعُقَلَاءُ مِنَ أَهْلِ اللُّغَةِ فِى تَعْلِيلِ حُسْنِ ذَمِّه؛ عَلَى أَنْ يَقُولُوا: «أَمَرَهُ سَيِّدُهُ بِكَذَا؛ فَلَمْ يَفْعَلْهُ»؛ فَدَلَّ كَوْنُ ذَلِكَ عِلَّةً فِى حُسْنِ ذَمِّه عَلَى أَنَّ تَرْكَهُ لِمَا أَمَرَهُ بِهِ تَرْكٌ لِلوَاجِبِ.

---

(١) فى «ب»: يسند.

(٢) فى «أ»، «جـ»: ذكروا.

(٣) فى «أ»، «جـ»: فرق وتركه.

(٤) فى «أ»: على.

(٥) فى «جـ»: لفظة.

(٦) سقط فى «جـ».

فَإِنْ قِيلَ: «لا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ إِنَّمَا ذَمُّوهُ، لِمُجَرَّدِ التَّرْكِ؛ بَلْ لأَجلِ أُمُورٍ أُخرَ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُمْ عَلِمُوا مِنْ سَيِّدِهِ؛ أَنَّهُ كَرِهَ تَرْكَ ذَلِكَ الْفِعْلِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الشَّرِيعَةَ جَاءَتْ بِوُجُوبِ طَاعَةِ الْعَبْدِ لسيِّدِهِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ السَّيِّدَ لاَ يَأْمُرُ إِلاَّ بِمَا فِيهِ نَفْعُهُ وَدَفْعُ مَضَرَّتِهِ، وَالْعَبْدُ - أَيْضًا - يَلْزَمُهُ إِيصَالُ المَنَافِعِ إِلَى السَّيِّد، وَدَفعُ المَضَارِّ عَنْهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُمْ ذَمُّوهُ؛ لِمُجَرَّدِ التَّرْكِ؛ لَكِنْ لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَهُمْ صَوَابٌ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَمْرَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ المَأْمُورُ بِهِ مَعْصِيَةً - لَمَا اسْتَحَقَّ العَبْدُ الذَّمَّ بِتَرْكِهِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِ لَيْس بِعِلَّةٍ لِلذَّمِّ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ كَثِيرا مِنَ الأَوَامِرِ وَرَدَ فِي كِتَابِ اللّه تَعَالَى وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ بِمَعْنَى النَّدْبِ، فَلَوْ كَانَ تَرْكُ المَأْمُورِ بِهِ عِلَّةً لِلذَّمِّ، لَكَانَ المَنْدُوبُ وَاجِبا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَثَبَتَ بِهَذَيْنِ الوَجْهَيْنِ: أَنَّ مُجَرَّدَ تَرْكِ المَأْمُورِ بِهِ - لاَ يُمْكِنُ جَعْلُهُ عِلَّةً لِلذمِّ؛ وَإِذَا ثَبتَ ذَلِكَ - عَلِمْنَا فَسَادَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ مِنْ أَنَّ العُقَلاءَ يُعَلِّلُونَ حُسْنَ ذَمِّهِ بِمُجَرَّدِ تَرْكِ المَأْمُورِ بِهِ»:

وَالْجَوَابُ: أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا عَاقَبَ عَبْدَهُ عِنْدَ عَدَمِ الامْتِثَالِ - فَالْعُقَلاءُ يَقُولُونَ: «إِنَّمَا عَاقبهُ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَمْتَثِلِ الأَمْرَ»؛ وَلَوْلا أَنَّ علَّةَ حُسْنِ العِقَابِ نَفْسُ مُخَالَفَةِ الأَمْرِ - وَإِلاَّ لَمَا صَحَّ هَذَا الْكَلامُ؛ وَبِهَذَا يَظْهَرُ أَنَّ كَرَاهِيَّةَ التَّرْكِ، لا مَدْخَلَ لَهَا فِي هَذَا الْبَابِ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «الشَّرِيعَةُ جَاءَتْ بِوُجُوبِ طَاعَةِ الْعَبْدِ لِسَيِّدِهِ»:

قُلْنَا: الشَّرِيعَةُ: إِنَّمَا أَوْجَبَتْ عَلَى العَبْدِ طَاعَةَ السَّيِّد فِيمَا أَوْجَبَهُ السَّيِّدُ عَلَى الْعَبْدِ؛ أَلاَ تَرَى أَنَّ سَيِّدَهُ لَوْ قَالَ لَهُ: «الأَوْلَى أَنْ تَفعَلَ كَذَا، وَلَكَ أَلاَّ تَفعَلَهُ» - لَمَا أَلْزَمَتْهُ الشَّرِيعَةُ فِعْلَهُ؟! وَالأَمْرُ عِنْدَ المُخَالِفِ يَجْرِي مَجْرَى هَذَا الْقَوْلِ؛ فَيَنْبَغِي أَلاَّ يَجِبَ بِهِ عَلَى الْعَبْدِ شَيْءٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «السَّيِّدُ لاَ يَأْمُرُ عَبْدَهُ إِلاَّ بِمَا فِيهِ جَرُّ نَفْعٍ، أَوْ دَفْعُ مَضَرَّةٍ؛ وَذَلِكَ وَاجِبٌ»: قُلْنَا: مُجَرَّدُ هَذَا الْقَدْرِ لاَ يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ إِلاَّ إِذَا أَوْجَبَهُ السَّيِّدُ، وَلَمْ يُرَخِّصْ فِي تَرْكِهِ؛ أَلاَ

تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ لَهُ: «الأَوْلَى أَنْ تَفْعَلَ كَـذَا، وَيَجُـوزُ أَلاَّ تَفْعَلَـهُ» - جَـازَ لَـهُ أَلاَّ يَفْعَـلَ ؟! وَكَذَلِكَ لَوْ عَلِمَ أَنَّ غَيْرَهُ يَقُومُ مَقَامَهُ فى دَفْعِ المَضَرَّةِ !!

قَوْلُهُ: «يُشْتَرَطُ فِي جَوَازِ هَذَا التَّعْلِيلِ أَلاَّ يَكُونَ المَأْمُورُ بِهِ مَعْصِيَةً»: قُلْنَا: هَـبْ أَنَّ هَـذَا الشَّرْطَ مُعْتَبَرٌ؛ وَلَكِنْ يَجِبُ فِيمَا وَرَاءَهُ إِجْرَاءُ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ تَرْكُ المَأْمُورِ بِهِ عِلَّةً لِلذَّمِّ - لَمَا جَازَ تَرْكُ المَنْدُوبِ»:

قُلْنَا: هذا إِنَّمَا يَصِحُّ، لَوْ كَانَ المَنْدُوبُ مَأْمُورا بِهِ، وَهَذَا أَوَّلُ المَسْأَلَةِ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هـذا الدليـلَ يفيـدُ أن الأمـر للوجـوب لغـةً. والدليل عليه: أن العبد إذا لم يفعلْ ما أمره به سيده فذمه سـيده، استحسـن العقـلاء مـن أهل اللغة ذَمَّهُ، وعلَّلوا حسن ذمه بأنه أمره سيِّده بأن يفعل كذا، فلم يفعل ما أمـره بـه؛ فجعلوا تركَهُ ما أمره به علَّةً فى حسن ذمه؛ ولولا أنهم علمـوا أن قـول القـائل: «افعـل» يقتضى الإيجاب [٢٧٩/أ] لغةً، لما فهموا منها الإيجاب، ولو لم يفهموا منها الإيجاب، لمـا استحسنوا ذمَّه، لأن ترك(١) غير الواجب لا يقتضى حُسْنَ الذمِّ علـى الـترك، ويـلزم مـن ذلك كونُ الصيغة للإيجاب لغة؛ وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: «لا نسلِّم أن العقلاء من أهل اللغة إنما استحسنوا ذمَّه بمجرَّد ترك الأمـر، بـل لأمور أخر...»؛ هكذا قاله المصنِّف، وينبغى أنْ يقال: لا نسلِّم أن العقلاء من أهل اللغـة إنما استَحْسَنُوا ذمَّه بمجرد تَرْك الأمر، بل لأجل أمور أخر:

أحدها: أنهم علموا من سيِّده أنه كره تَرْكَ ذلك الفعل، فلذلك ذمُّوه، وكراهيته ترك الفعل غير مجرَّد الفعل جزمًا.

وثانيها: أن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيِّده؛ فذموه لأجل أنه تـرك طاعـة السيد الواجبةَ عليه شرعًا؛ لأنه ترك ما أمره به سيده.

وثالثها: أن السيد لا يأمر ظاهرًا إلا بما فيه منفعةٌ عائدةٌ إلى السيد، أو تدفع عنه مضرة عائدة إليه، والعبد يلزمه إيصالُ المنافعِ إلى السيد ودَفْعُ المضارِّ عنه، فذموه لأجل أنه تـرك مثل هذا الواجب.

سلَّمنا أنهم استحسنوا ذمه بمجـرَّد تـرك الأمـر؛ ولكـن لا نسـلِّم أن مـا صـدر مِنْهُـمْ

---

(١) فى «أ»: من ترك.

صواب؛ وهذا لأن المأمور به لو كان معصيةً، لما استحقَّ الذمَّ بتركه؛ فدلَّ على أن مجرَّد الترك ليس بعلَّة للذمِّ، وهم قد جعلوا مجرَّد ترك المأمور به علَّة للذمِّ؛ فلم يكن ما صدر منهم صوابًا،، ولأن كثيرًا من الأوامر في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ المراد منه الندب، فلو كان ترك المأمور به علة للذم، لكان المندوب واجبًا؛ لكونه مأمورا به، وهو محال؛ فثبت أن مجرَّد ترك المأمور به ليس علَّة للذم :

والجواب [هو]: أن السيد إذا أمر عبده بشيء، فلم يفعله، فذمه السيد وعاتبه، فإن العقلاء من أهل اللغة يستحسنون ذلك الذمَّ، ويقولون: إنما ذمه وعاتبه؛ لأنه ترك ما أمره به، ولولا أن علة حُسْن الذم نفس ترك المأمور به؛ وإلا لما حسن هذا الكلام، وبذلك[1] يظهر أن كراهية الشيء لا مدخَلَ لها في هذا الباب؛ لأنهم رضوا حُسْنَ الذمِّ على نفس الترك لا غير.

أما قوله: «الشريعة أوجبَتْ طاعة السيِّد على العبد»:

قلنا: إنما توجب الشريعة طاعة السيد على العبد فيما يوجبه السيِّد على العبد؛ [وذلك] لأنه [لو][2] قال له: «الأوْلَى لك أن تفعل كذا، ولك ألا تفعله» - لما ألزمته الشريعة فعله، والأمر عند المخالف يفيد الندب، ومعناه ما ذكرنا، وهو: أولوية الفعل مع جواز الترك؛ فوجب ألا يجب به شيء على العبد.

أما قوله: «السيد لا يأمر عبده إلا بما فيه جَلْبُ منفعة إلى السيد أو دَفْعُ مَضَرَّة عنه، ويجب على العبد السعْيُ في جلبِ المنافعِ إلى السيدِ ودفعِ المضارِّ عنه»:

قلنا: الواجب أنه لا يجبُ على العبد جَلْبُ منفعة إلى السيد، ولا دَفْعُ مضرَّة عنه، إلا إذا أوجبه؛ وذلك لأنه لو قال: «الأوْلَى لك أن تسعَى في جلب المنفعة ودَفعِ المضرَّة عني، ولك ألا تفعله» لم يجب على العبد، وكذلك لا يجبُ عليه إذا عَلِمَ أن غيره يقومُ مقامه في جلب المنفعة إليه ودَفْعِ المضرَّة عنه.

أما قوله: «شرط وجوب ما يأمره به السيد ألا يكون معصيَةً؛ فإذن: شرط هذا [٢٧٩/ب] التعليل ألا يكون المأمور به معصية»:

قلنا: فإنَّ ما ذكرنا من حُسْن التعليل: يقتضي إيجابَ مقتضى أوامر السيد. ترك هذا الدليل فيما إذا كان المأمور به معصية؛ [فيجرى فيما عداه على قضية الدليل.

(١) في «أ»، «جـ»: وبهذا.

(٢) سقط في «أ».

وليس لقائل أن يقول: «تَرْكُ هذا الدليل فيما إذا كان المأمورُ به معصيةً](١) وإنَّما ترك للمشترَك بينه وبين ما إذا لم يكن معصية»:

لأنا نقول: لا نسلِّم أنه ترك للمشترك؛ بل إنما ترك للفارق، وهو كونه معصية.

أما قوله: «لو كان ترك المأمور به علة للذَّم، لكان ترك المندوب كذلك»:

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان تـرك المندوب تركًا للمـأمور بـهِ حقيقة، وذلك ممنوع؛ وهذا أول المسألة، وهو عين محلِّ النزاع، وهذا الدليل ذكـره أبـو الحُسَيْن في «معتمده» (٢) وارتضاه. وصاحب «الإحكام» ذكر هذا الدليل وزيَّفه بسؤالٍ معتقدًا أن لا جواب له، ونحن نذكره ونجيب عنه، وبه يتمُّ هذا الدليل.

قال صاحب «الإحكام» (٣): قولهم: «إن أهل اللغة يصفون مَنْ خالف الأمر المطلق بالعصيان، ويحكمون على من خالف باستحقاق الذمِّ والتوبيخ» - ليس كذلك؛ فإنه ليس القولُ بملازمة هذه الأمور للأمر المطلق، وملازمة - انتفائها للأمر المقيَّد بالقرينة في المندوبات - أولَى من العكس.

فإن قيل: «بل تقييد المندوب بالقرينة أولَى من تقييد الواجب بها؛ فإنها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب، وهو نافعٌ غير مضرٍّ، وبتقدير تقييد الواجب بها يلزمُ مِنْـهُ الإضـرار بترك الواجب بتقدير خفائِها؛ لفوات المقصود الأعظم منه» -: فهو معارض بأن الأوامر الواردة في المندوبات أكْثَرُ منها في الواجبات؛ فإنه(٤) ما مِنْ واجبٍ إلا وتتبعه مندوبات، والواجب غير لازم للمندوب، ولا يخفَى أن المحذور في تقييد الأعمِّ بالقرينة لاحتمال خفائها - أعظمُ من محذور ذلك في الأخصِّ.

هذا كله كلام صاحب «الإحكَام»، وهو مندفع؛ وذلك [لأنه] (٥) إما أن يورده منعًا، وهو ظاهر الاندفاع؛ لأنه منع لمقدِّمة نقلية تكفَّل بنقلها الثقاتُ من العلماء، منهم: صاحب «المعتمد»، والمصنف.

---

(١) سقط في «أ».

(٢) ينظر: المعتمد (١/٥٦).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/١٤٠).

(٤) في «أ»، «جـ»: فإن.

(٥) سقط في «أ»، «جـ».

والذى [١] يزيده وضوحًا: أن العبد لو فهم أمر السيد، ثم ترك مقتضى الأمر، فإنه يستحسن ذمَّهُ العلماءُ مِنْ أهل اللغة، ويعلِّلون ذلك بعلَّة ترك مقتضى الأمر، وبه يندفع المنع. وأما إذا قصد توجيهه معارضة: فهو مندفع أيضًا:

وتوجيهه[٢] أن نقول: ما ذكرتَ من الدليل - وإن دَلَّ على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب لغةً - ولكن معَنا ما ينفيه.

وبيانه: هو: أنها لو أفادت لأفادت بظاهرها الوجوبَ، وبالقرينةِ النَّدْبَ، ولكان هذا أولَى من العكس؛ لأنه لو لم يكن أولَى من العكس، لكان الواضع قد ترك الأَوْلَى، والظاهرُ من حال الواضعِ خلافُهُ، واللازم منتفٍ؛ لأن عليته أولى؛ لأن صور المندوب أكثر من صُوَرِ الواجب؛ إذ ما من واجب إلا وله مندوبات، وليس لكل مندوب واجب؛ فيلزم أن تكون صور الواجب أقلَّ، وصُوَرُ المندوب أكثر، فاحتياجها إلى القرينة يوجب كثرة الغَلَطِ فى أكثر الصور بتقدير خفاء القرينة، ولا كذلك العكس؛ فهذا توجيهه.

وجوابه: ما ذكره، وهو: أنا لا نسلِّم [٢٨٠/أ] أن جعل اللفظ ظاهرا فى الندب، مجازًا فى الوجوب أولى، وما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ عليه - ولكن معنا ما ينفيهِ؛ وذلك لأن جعل اللفظ مفيدًا للوجوب ظاهرًا، ومجازًا فى الندب أولى؛ وذلك لأنه أحْوَطُ، وبيانه ظاهرٌ؛ فكان أولى؛ فقد تبيَّن اندفاع هذا السؤال الذي عوَّل عليه صاحب «الإحكام» فى تزييف الدليلِ المذكور.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا الدليل بسؤال آخر، فقال: الدعوى فى هذه الصورة: أن الأمر يفيد الوجوب الذى هو حكم الشرع، ثم بيَّن قبل هذا أن ذلك الوجوب لا يعرف إلا بالشرع، والعقل لا يدرك الوجوب والحظر، والوجوبُ الذى يحكم به أهلُ اللغة وأَهْلُ العُرْف - لا يكون ذلك الوجوب؛ فلا يفيده.

فلئن قال: «هذه الصيغةُ وُضِعَتْ فى أصل اللغة للوجوب الذى يَحْكُمُ به العقل بما ذكرنا، والأصل عدم التغيير؛ فثبت[٣] الوجوبُ الشرعىُّ»:

قلت: إن استمرَّ الوضع الأصلىُّ بحيث لا يتغير أصلاً، فهو فى الشرع لا يفيدُ إلاَّ ما

---

(١) فى «أ»: فالذى.

(٢) فى «أ»، «جـ»: فلنوجهه.

(٣) فى «أ»، «جـ»: فيثبت.

أفاده فى اللغة، وليس ذلك الوجوبُ هو الوجوبَ[١] الذى نَدَّعيه. وإن تغيَّر، فلا نسلِّم أنه بقى مفيدًا للوجوب فضلاً عن الوجوب الشرعى، بل جاز أن يكون التغيير بطريق آخر. هذا هو[٢] اعتراض صاحب «التلخيص».

والجواب عنه أنْ نقول: المُدَّعَى أن صيغة الأمر تقتضِى الوجوب وتدلُّ عليه، سواءٌ صدرت هذه الصيغة من الشارع أو من أهل العرف أو مِنْ أهل اللغة، ومفهومُ الوجوب مفهومٌ واحدٌ لا يختلف باختلاف المتكلِّمين؛ وهو معقول لهم؛ ولهذا قَبْلَ الشرع: كان السَّيِّد يوجب على عبده[٣] ما شاء من الأفعال؛ [وكذلك الملك كان يوجب على من شاء من عبيده وخَوَلِـهِ وأهْلِ مملكته مَا شاء من الأعمال] [٤]، ولا نزاع أن لفظة: «أوجبتُ [عَلَيْكَ]»[٥] و«حتَّمْتُ عليك»، كانت مستعملة بين أهل اللسان، وكَانُوا يفيدُونَ بها معنى الإيجَابِ، ونحنُ لا ندعى إلا أن صيغة الأمر تُفِيدُ الوجوب الذى هو مدلولُ قولِ القائل: «هذا الفعلُ واجبٌ عليكَ، أو أوجَبتُ عليك هذا الفعل».

وأما قوله: «إنه بيَّن قبل هذا أن ذلك الوجوب لا يعرف إلا بالشرع، وأن العقل لا يُدْرِكُ الوجوبَ والحَظْرَ»:

قلنا: نعم؛ ولكن معنى هذا الكلام أن كون الفعل متعلَّق العقاب أو الثواب - [لا يعرف] بالعقل، وهذا لا يناقض ما ذكرناه ههنا، فأما ما ذكرنا: أنَّ صيغة «افعل» مدلولها اللغوىُّ الوجوبُ الذى مفهومُهُ فى اللغة والشرع واحدٌ؛ فقد تبيَّن سقوط ما ذكره من الاعتراض.

وإن قوله: إن استمرَّ الوضعُ الأصلىُّ، فليس ذلك الوجوبَ الشرعى الذى ندعيه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ الثَّانِىَ عَشَرَ: لَفْظُ «افْعَلْ» دَالٌّ عَلَى اقْتِضَاءِ الْفِعْلِ وَوُجُودِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا مِنْ نَقِيضِهِ؛ قِيَاسًا عَلَى الْخَبرِ ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا دَلَّ عَلَى المعْنَى - كَانَ مَانِعًا مِنْ نَقِيضِهِ.

وَالْجَامِعُ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ: أَنَّ اللَّفْظَ، لَمَّا وُضِعَ لإِفَادَةِ مَعْنًى - فَلاَ بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَانِعا

(١) سقط فى «أ».
(٢) سقط فى «أ»، «حـ».
(٣) فى «حـ»: عبيده.
(٤) سقط فى «حـ».
(٥) سقط فى «أ»، «حـ».

مِنَ النَّقِيضِ؛ تَكْمِيلاً لِذَلِكَ المَقْصُودِ، وَتَقْوِيَةً لِحُصُولِهِ.

الشرح: اعلم -وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبنيٌّ على القول بجريان القياس في اللغة. وتقرير الدليل: أن صيغة «افعل» تدلُّ على طلب وجود الفعل، لما مر في أول الكتاب؛ فوجب أن يكون [٢٨٠/ب] دالاًّ على المنع من الترك؛ قياسًا على الخبر؛ [وهذا] لأن الخبر لما دلَّ على وجود المخبر عنه وكونِهِ وتحقيقِهِ، دَلَّ على المنع من لا كونِهِ ولا تحقيقِهِ إجماعًا ؛ وإنَّما دلَّ على ذلك تكميلاً لما هو المقصود من الخبر؛ لمكان المناسبة والدوران، وهذا المعنى موجود في الأمر؛ فيلزم دلالته على المنع؛ ويلزمُ مِنْ ذلك دلالة الأمر على الوجوب؛ وذلك لأن وجوب الفعل عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك، وطلب الفعل مثبتٌ بوضع صيغة الأمر للطلب، والمنع من ترك الفعل مثبَتٌ بِمَا ذكره من القياس، ويلزم من ذلك دلالتها على مجموع الأمرين. ولا نعني بقولنا: «إن صيغة الأمر تدلُّ على الوجوب» إلا ذلك.

واعلم أن هذا الدليل فيه نظر.

وبيانه: هو أنا نقول: ما المعنيُّ بقولكم: الخبر مانع من نقيضه ؟:

إن عنيتم به: أن الخبر الدالَّ على وجود الشيء بالوَضْعِ يدلُّ على عدم نقيض وجود الشيء -: فلا نسلِّم أن عدم نقيض الشيء أمر زائد على وجود الشيء، بل [عَدَمُ] نقيض الشيء عين وجوده؛ فلا يكون للفظ دلالة على شيئين[1].

وإن عنيتم به غيره: فلابدَّ من بيانه.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن الخبر يدلُّ على عدم نقيض المخبر عنه مطابقة أو التزامًا.

فإن ادعيتم الأوَّل: فهو ممنوع؛ وإلا يلزم وقوع الاشتراك في جميع الأخبار، وهو على خلاف الأصل.

وإن ادعيتم الثاني: [يلزم] [2] إثبات دلالة الالتزام في صيغة الأمر بالقياس على الخبر؛ وهذا باطل؛ لأن الذهن - إن انتقل من طلب وجود الشيء إلى المنع من الترك - فلا حاجة إلى القياس، وإن لم ينتقل، استحال إثباته بالقياس المذكور.

واعلم: أن الجواب عن المطالبة الأولَى أن نقول: عدم أحد النقيضين ليس هو عَيْنَ

---

(١) في «أ»: شيء.

(٢) سقط في «أ».

وجود النقيض[١] الآخر، بل هو غيره بالضرورة، وإن كان يستلزمه؛ فهذا السؤال مندفع.

وإنما المشكل السؤال الثانى، والذى يوضح إشكاله: أن المطلوب إثباته فى صيغة الأمر: إمَّا الدلالة على المنع من الترك التزامًا، أو الدلالة على ذلك مطابقة.

لا سبيل إلى الأوَّل؛ لما بينا: أن دلالة الالتزام شرطها اللزومُ الذهنيُّ، واللزوم الذهنيُّ لا سبيل إلى إثباته بالقياس.

ولا سبيل إلى الثانى؛ لوجهين:

الأول هو: أنه يلزم أن تكون صيغة «افعل» مشتركةً بين الطلب وبين المَنْعِ من الترك؛ وهو باطل.

الثانى هو: أن الحكم فى الأصل ممنوع؛ لأن الخبر ليس بدالٍّ على المنع من نقيضه مطابقة، بل إن دلَّ على ذلك دل بالالتزام.

ولا يقال: هذا إثبات للقواعد القطعية بالقياس الذى لا يفيد إلا الظنَّ.

سلَّمنا صحة التمسُّك بما يفيد الظنَّ فى هذه المسألة، ولكِنْ هذا قياس فى اللغة، ونحن نمنعه.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن فى آحاد الألفاظ الذى يترتَّب عليها حكم جزئى فرعى، وأما إثبات قاعدة كلية كـ «الأمر» فلا.

لأنا نقول: لا يتجه على المصنِّف شىء من هذه الأسئلة [وأمثالها] [٢]؛ لما تبيَّن أن مذهبه: إثبات أمثال هذه المسألة بما يفيد الظنَّ، وهذه المسألة وأمثالها لا سبيل إلى تحصيل الْعِلْمِ فيها، وقد قرَّرنا ذلك فى أول الكتاب، ولا يدعى حصولَ الْعِلْمِ فى هذه المسائل إلا مَنْ لم يُدْرِكْ [٢٨١/أ] معنى العِلْمِ أو نفسَ الحكم بعَيْن ما فسرناه به فى أول الكتاب، ولا نزاع مع هذا الشخص، وإنما النزاع بعد الاتفاق على مفهوم العلم.

أما قوله: «هذا قياس فى اللغة[٣]، ولا نسلِّم صحَّته»:

قلنا: قد ثبت أن هذا الدَّليل يبنى على القَوْلِ بجريان القياس فى اللغة وسيدل المصنف

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»، «حـ»: اللغات.

على ذلك فى «كتاب القياس»؛ فهو من المسلّمات ههنا، ولا يُسْمَع المنع؛ [لأنه] [(١)] منع لقاعدة مسلَّمة، ويتعيَّن على مَنْ يعتقد عدم[(٢)] جريان القياس فى اللغة أن يبيِّن فساد الدليل الذى يذكره المصنِّف فى «كتاب القياس».

واعلم: أن المصنِّف ادعى أن الأمر يفيد الوجوب ظنًّا، وأقام الدليل المفيد للظنِّ على ما ادعاه، فلا يتجه عليه أن هذه المسألة علميةٌ؛ لأنه ما التزم إلا بإقامة دليلٍ يفيدُ الظَّنَّ، وقد وفى بما التزم، وبه يندفع جَمِيعُ ما أورد ههنا.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: فَإِنْ قِيلَ: «لاَ نِزَاعَ فِي أَنَّ مَا دَلَّ عَلَى شَيْءٍ فَإِنَّه يَمْنَعُ مِنْ نَقِيضِهِ؛ لَكِنْ لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: مَدْلُولُ قَوْلِهِ: «افْعَلْ» هُوَ: أَنَّ الأَوْلَى إِدْخَالُهُ فِي الْوُجُودِ؛ فَلاَ جَرَمَ يَمْنَعُ مِنْ عَدَمِ هَذِهِ الأَوْلَوِيَّةِ ؟!»:

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْفِعْلَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَصْدَرِ؛ فَإِشْعَارُهُ لاَ يَكُونُ إِلاَّ بالمَصْدَرِ، وَالْمَصْدَرُ فِي قَوْلِنَا: «ضَرَبَ، يَضْرِبُ، اضْرِبْ» – هُوَ: [الضَّرْبُ لاَ] أَوْلَوِيَّةُ الضَّرْبِ؛ فَإِشْعَارُ لَفْظِ الْخَبَرِ وَالأَمْرِ بالضَّرْبِ لا بِأَوْلَوِيَّةِ الضَّرْبِ.

وَإِذَا كَانَ إِشْعَارُ الأَمْرِ وَالخَبَرِ – لَيْس بِأَوْلَوِيَّةِ الضَّرْبِ؛ بَلْ بِنَفْسِ الضَّرْبِ، وَثَبَتَ: أَنَّ الْمُشْعِرَ بِالشَّيْءِ مَانِعٌ مِنْ نَقِيضِهِ – وَجَبَ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ – اضْرِبْ – مَانِعاً مِنْ عَدَمِ الضَّرْبِ، لاَ مِنْ عَدَمِ أَوْلَوِيَّةِ الضَّرْبِ؛ وَلأَجْلِ هَذَا: كَانَ الْخَبَرُ مَانِعاً مِنَ النَّقِيضِ»، وَاللّه أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن المصنّف سلَّم أن ما دلَّ على شيء [منع][(٣)] من نقيضه؛ ولكن منع كون الأمر يدلُّ على طلب الفعل، بل يدلُّ على أولوية إدخاله فى الوجود، فيكون معناه: لك فعله، ولك تركه، ولكن الأولى فعله؛ فيكون مانعًا من عدم هذه الأولويَّة، وهذا معنى الندب.

أجاب عنه بأن قال: الفعل مشتقٌّ من المصدر على الرَّأْى الصحيح، وهو مذهبُ البصريِّين؛ فنقول: «نَصَرَ يَنْصُرُ انْصُرْ» الثلاثةُ مشتقةٌ من المصدر – الذى هو «النصر»، لا أولويَّة النَّصْر – فإشعار لفظ الخبر [والأمر لا] [(٤)] بأولوية النصر، بل بنفس النصر، وقد

---

(١) فى «أ»، «جـ»: ههنا.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: واللفظ ليس.

ثبت أن المشعر بالشيء مانع من نقيضه على ما ذكرناه من التفسير؛ فيكون مانعا من عدم النقيض لا من عدم أولوية النصر؛ قياسًا على الخبر، والجامعُ: ما ذكرناه.

اعلم: أن هذا الجواب فيه نظر؛ وذلك لأن أمثلة الماضى والمضارع تشتركُ فى الدَّلالة على المَصْدَر، وتفترقُ فى أنَّ صيغة الماضى تدلُّ على المصدر مع زيادة، وهى كون المصدر حَصَلَ فى الزمن الماضى، وكذلك الكلام فى صيغة الاستقبال؛ فإنها تدلُّ على وجود المصدر مع زيادة، وهى الزَّمَنُ المستقبل، وكذلك لفظ الأمر يدلُّ على طلب إدخال المصدر في الوجود؛ ولكن على الفور على رَأْيٍ، أو على التراخِي، فتكون الثلاثة تشتركُ فى الدلالة على المصدر، وتدلُّ كل واحدة على شَيْءٍ آخر ما دَلَّ عليه المصدرُ.

وإذا ثبتت هذه المقدِّمة، فنقول: لا نسلِّم أن هذه الأمثلة الثلاثة لا تشعرُ إلاَّ بما يشعر به المصدر، وسند المنع ما بيَّناه [٢٨١/ب]؛ وحينئذ: لا يلزم من كون أولوية الضرب لا يشعر بها المصدر: ألاَّ يُشْعِرَ بها الأَمْرُ، بل الواجب: أن صيغة الأمر تُشْعِرُ بالمصدر، وأما أنها لا تشعر إلا به، فليس بواجب، فإذا قلنا: إن صيغة «افْعَلْ» تدلُّ على أولوية الفعل، فقد دلَّت على أن إدخال المَصدْر فى الوجود أولى، وقد ثبت أن ما دل على شىء منع من نقيضه، فيكون الأمر مانعًا من عدم هذه الأولوية، ولا يلزم من ذلك الإيجاب، فهذا سؤال قوى، ولا جواب له إلا بيان أن صيغة الأمر لا تدلُّ على الندب، بل إنما تدلُّ على الطلب الجازم المانع من الترك؛ ولو أقمنا الدلالة على ذلك، كان ذلك كافيًا فى إثبات المطلوب، ونستغنى عن الدليل الذى اتجه عليه هذا الإشكال.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» قال: السؤال قوىٌّ، والجوابُ ضعيفٌ؛ لأن اللفظ لا يمنع إلا من نقيض ما وضع له؛ فالخبر عن وجود المصدر لَمَّا وضع لتحققه[1] وثبوته مَنَعَ من نقيضه، والخبر عن عدم المصدر لَمَّا وضع لنفيه وسلبه منع من ثبوته وتحققه، والكراهة لَمَّا وضعت لأولوية العدم منع من عدم هذه الأولوية، والندب لَمَّا وضع لأولوية الوجود منع من عدم هذه الأولويَّة، وأما أنه يمنع من نقيض الفعل فى الوجود، فذلك خارج عما يقضيه اللفظ؛ ألا تَرَى أنه لو أخبر عن الأَوْلويَّة، فهو يقع مانعًا من نقيض الأولويَّة، ولا يمنع من نقيض المصدر والفعل من خارج.

أما قوله: «إنه مشعر بالمصدر لا بالأولويَّة»: ماذا يعنى به؟.

إن عنى به: أنه موضوع لوجوده وثبوته فى الأعيان: فليس كذلك؛ فإن الأمر ما

---

(١) فى «أ»: لحققه.

وضع لذلك، وليس كل خبر - أيضًا - كذلك؛ فإنَّ الخبر قد يكون عن الأولويَّة، وقد يكون خبرا عن عدم المصدر، وقد يكون خبرا عن أولويَّة عدمه.

وإن عنى به هذا القَدْر، وهو أنه مشتقٌّ منه، وأن المتلفِّظ بهذا لابدَّ وأنْ يكون متلفِّظًا بالمصدر -: فهذا مسلَّم؛ ولكنَّ الإخبار عن أولوية المصدر وعن أولوية لازمه، كلُّ ذلك مشتقٌّ من المصدر؛ فإن كل من يَتَلَفَّظُ بهذه الأقسام لابدَّ وأن يكون متلفظًا بالمصدر، ومع ذلك لا يكون مانعًا من نقيض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه.

هذا ما ذكره؛ مَصْدَرُ كلامه: دعوى قوَّة السؤال، وضعفِ الجواب، ولم يذكر دليلاً على قوة السؤال إلا أنه أعاد ما ذكره المصنِّف في السؤال، وبَسَطَ ذلك بذكر أمثلة أخرَى، ومن المعلوم بالضرورة: أن ذلك لا يفيدُ قوة السؤال.

قوله: «وأما أنه يمنع من نقيض الفعل في الوجود، فذلك خارجٌ عما يقتضيه اللفظ»: إن عنى خروجه عما يقتضيه لفظ الأمر، فهو ممنوعٌ؛ وذلك لأننا قد دلَّلنا على ذلك بالقياس على الخبر.

وإن عنى به خروجه عن لفظ الخبر: فلم يُدَّعَ ذلك في لفظ الخبر؛ حتى يمنع خروجه، أو يقدح ذلك في المدعَى.

أما قوله: «ماذا يعنى بقوله: إنه مُشْعِرٌ بالمصدر لا بالأولوية ؟»:

قلنا: يعنى به أن الأمر مشتقٌّ من المصدر، فإشعار الأمر بالمصدر لا بأولويَّة المصدر.

[أما] (١) قوله: «لكن الإخبار عن أولوية المصدر أو أولويَّة كل ذلك مشتقٌّ من المصدر، فإن كل من يتلفظ بهذه الأقسام يكون متلفظًا بالمصدر [٢٨٢/أ]؛ ومع ذلك لا يمنع من نقيض ما وضع [له] (٢) اللفظ على ذلك الوجه»:

قلنا: لا نسلِّم أن الإخبار عن [أولويَّة المَصْدَر، أو عن] (٣) أولويَّة مشتقة من المَصْدَر؛ على ما ذكرنا من التفسير؛ فإن القائل إذا قال: الضَّرْب أولى بالدخول في الوجود من عدمه، أو عدمُ الضَّرب أَوْلَى بالدخول في الوجود من عدمه، لا يكون متلفظًا بالمشتقِّ من المَصْدَرِ، بل بنفس المصدر.

---

(١) سقط في «أ»، «جـ».

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «جـ».

وأما قوله: «ومع ذلك لا يمنع من نقيض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه»:

إن عنى بقوله: «على ذلك الوجه» الوجهَ الذى يدعى كون الأمر مانعًا - فذلك لا ندعيه فى الإخبار؛ فإن المنع من النقيض فى الإخبار مغاير للمنع من النقيض فى الأمر؛ ضرورةَ أن المنع من النقيض فى الإخبار هو المنع من لا ثبوته، والمنعُ من النقيض فى الأمر هو المنع من ترك الفعل المطلوبِ وجودُهُ بالأمر.

وإن[1] عنى به أن الإخبار لا يمنع من نقيض ما وضع له اللفظ -: فقد سلَّم المعترض ذلك، وهو[2] أمر ثابت لا يسوغ منعه؛ فإنه الحكم الثابت فى المقيس عليه إجماعًا؛ فاندفع ما ذكره مع أنه مشوش مضطرب جدًّا.

قال صاحب «الإحكام»: قولهم: «[الأمر] [3] موضوع لمعنى، فكان مانعًا من نقيضه» - دعوَى فى محلِّ النزاع، والقياسُ على الخبر من باب القياس فى اللغة[4]؛ وهو باطلٌ، ثم إنه منقوض بالأمر بالمندوب؛ فإنه مأمورٌ على ما سبق.

فإن قيل: «لا يلزم من مخالفة الدليل المندوبِ المخالفة مطلقا»:

قلنا: يجب أن نعتقد أن ما ذكروه ليس بدليل حتى لا يلزم منه المخالفة.

هذا ما عوَّل عليه فى تزييف هذا الدليل، وهو مندفعٌ:

أما قوله: «ذلك[5] من باب القياس فى اللغة[6]؛ وهو باطل» - فقد سبق الجواب عنه [فى اللغات]. وأما النقض[7] بالمندوب:

قلنا: لا نسلِّم أن المندوب مأمور حقيقة، وقد سبق تمام تقريره؛ وهذا لأن عندنا: الندب يدل على الأولويَّة، وهو مانع من نقيض الأولوية.

تنبيهان: الأول: اعلم أن بعض الأئمَّة استعمل ههنا لفظ «النقيض»، وبعضهم لفظ «الضدِّ»، والضدُّ والنقيض - وإن اختلف مفهومهما؛ على ما تبيَّن فى العلوم العقلية -

---

(١) فى «أ»، «جـ»: فإن.

(٢) فى «أ»، «جـ»: وذلك هو.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»، «جـ»: اللغات.

(٥) فى «أ»: ذاك.

(٦) فى «أ»، «جـ»: اللغات.

(٧) فى «أ»، «جـ»: النقيض.

إلا أنهما يشتركان فى عدم صدقهما على شىء واحد، باعتبار واحد، فى زمن واحد؛ فإذن: هما يشتركان فى منافاة كل واحد منهما لما يقابله صدقهما؛ فهذا القدر مشترك بينهما؛ فلا ينبغى أن يناقش ههنا فى إبدال إحدى اللفظتين بالأخرَى، ويطلب التحقيق فى ذلك من العلوم العقلية، وقد أوضحنا فى منطق هذا الكتاب مقدارا كافيا.

الثانى: اعلم أن صاحب «المعتمد» [١] ذكر هذا الدليلَ علَى وجه آخر[٢]؛ [فقال][٣]: الدليل على أن لفظة «افْعَلْ» حقيقةٌ فى الوجوب: أنها تقتضى أن يفعل المأمور الفعل لا محالة، وهذا هو معنى الوجوب.

[ثم قال] [٤]: فإن قالوا: «فلم قلتم : إذا كانت لفظة «افعل» تقتضى أن يفعل المأمور الفعل، كان يقتضى أن يفعل لا محالة ؟»:

قيل: لأن «ألا يفعل المأمور الفعل» هو نقيض[٥] «أن يفعل»، واللفظة إذا وضعت لشىء، فإنها تمنع من نقيضه؛ ألا ترى أن قول القائل: «زيد فى الدار» لَمَّا[٦] أفاد حصولَهُ فيها، منع من نقيضه؛ وهو ألا يكون فيها، و لم يجز أن يكون قوله: «زيد فى الدار» [٢٨٢/ب] معناه: الأولى أن يكون فيها، وكذلك لفظة «افعل»، وهذا هو معنى الوجوب.

وقال ابن بَرْهَانَ: قول القائل: «افعل» ينزل منزلة «افعل لا محالة»، [وقوله: «افْعَلْ لاَ مَحَالَةَ»] [٧] يدلُّ على الوجوب؛ فكذلك قوله: «افعل» ينبغى أن يكون دليلاً على الوجوب.

وبيانه[٨]: أن قوله: «لا محالة» يدلُّ على الوجوب، وأن قوله: «افعل لا محالة» ينزل منزلة قوله: «افعل؛ فقد أوجبتُ عليْكَ الفعل»، فكذلك «[افعل] [٩] لا محالة» معناه:

---

(١) ينظر: المعتمد (١/٥١).

(٢) فى «جـ»: على وجه آخر فى المعتمد.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»، «جـ»: يقتضى.

(٦) فى «ب»: ما.

(٧) سقط فى «جـ».

(٨) فى «أ» بيان.

(٩) سقط فى «جـ».

أوجبتُ الفعل بسبب أنه عين له الفعل وخصه به.

والدليل على أن قوله: «افعل» ينزل منزلة قولـه: «افعـل لا محالـة»: أن قولـه: «افعـل». [استدعاءٌ] (١) وحَثٌّ على الفعـل، وإذا كـان دالاًّ علـى الاسـتدعاء والحـث، وجـب أن يكون مانعًا من ضدِّه، وضدِّ قولـه: «افعـل»: «لا تفعـل»؛ وهـذا لأن اللفـظ إذا دلَّ علـى شيء، فقد منع من ضده؛ والدليل عليه: أنه إذا قال القائل: «زيد فـي الـدار»، فـإن هـذا اللفظ لما كان دليلاً على الكون فى الدار، منع من ضده، وهو: لا كونه فى الـدار؛ لأنـه ضدٌّ له.

وإذا تمهَّدتْ هذه القـاعدة، وبـان أن قولـه: «افعـل» يمنـع ضـدَّ الاستدعاء، وهـو «لا تفعل»، فهذا يدلُّ على كونه دالاًّ على الوجوب دون الندب؛ لأنه إذا حمل على النـدب، كان دليلاً على ضد الاستدعاء، وهو أنـه يجوز لـه الـترك، وأنـت إذا تـأمَّلْتَ مـا ذكـره [صاحب «المعتمد»] (٢) وما ذكره ابن بَرْهَان، وجدت ما ذكره المصنف أكثر تحريرا.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: الدَّلِيلُ الثَّالِث عَشَرَ: الأَمْرُ يُفِيدُ رُجْحَانَ الْوُجُودِ عَلَى الْعَدَمِ؛ وَإِذا كَانَ كَذَلِكَ – وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا مِنَ التَّرْكِ:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ يُفِيدُ الرُّجْحَانَ»:

لأَنَّ المَأْمُورَ بِـهِ، إِنْ لَـمْ تَكُـنْ مَصْلَحَتُـهُ رَاجِحَـةً – لَكَـانَ: إِمَّـا أَنْ يَكُـونَ خَالِيـا عَـنِ المَصْلَحَةِ، أَوْ تَكُونَ مَصْلَحَتُهُ مَرْجُوحَةً، أَوْ تَكُونَ مُسَاوِيَةً لِلْمَفسَدَةِ.

فَإِنْ كَانَ خَالِيًا عَنِ المَصْلَحَةِ – كَانَ مَحْضَ المَفْسَدَةِ؛ فَلاَ يَجُوزُ وُرُودُ الأَمْرِ بِهِ.

وَإِنْ كَانَتْ مَصْلَحَتُهُ مَرْجُوحَةً – فَذَلِكَ الْقَدْرُ مِنَ المَصْلَحَةِ يَصِيرُ مُعَارَضًا بمثله مِـنَ المَفْسَدَةِ؛ فَيَبْقَى الْقَدْرُ الزَّائِدُ مِنَ المَفسَدَةِ خَالِياً عَـنِ المُعَـارِضِ؛ فَيَكُـونُ وُرُودُ الأَمْـرِ بِـهِ – أَمْرًا بالمَفْسَدَةِ الْخَالِصَةِ؛ فَيَعُودُ إِلَى الْقِسمِ الأَوَّلِ.

وَإِنْ كَانَتْ مَصْلَحَتُهُ مُعَادِلَةً لِمَفْسَدَتِهِ – كَانَ ذَلِكَ عَبَثاً؛ وَهُوَ غَيْرُ لاَئِقٍ بِالْحَكِيمِ.

وَإِذَا بَطَلَتْ هَذِهِ الأَقْسَامُ – لَمْ يَبْـقَ إِلاَّ أَنْ تَكُـونَ مَصْلَحَـةً خَالِيَـةً عَـنِ المَفْسَـدَةِ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ المفاسِدِ؛ وَلَكِنْ تَكُونُ مَصْلَحَتُهُ زَائِدَةً.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»، «حـ»: أبو الحسين البصري.

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَثْبُتُ رُجْحَانُ المَصْلَحَةِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنقولُ: وَجَبَ أَلاَّ يُرَادَ الإِذْنُ بِالتَّرْكِ؛ لأَنَّ الإِذْنَ فِي تَفْوِيتِ المَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ - إِذْنٌ فِي تَفْوِيتِ المَصْلَحَةِ الخَالِصَةِ؛ لأَنَّهُ إِنْ وُجِدَتْ مَفْسَدَةٌ مَرْجُوحَةٌ فَتَصِيرُ هِيَ مُعَارَضَةً بِمَا يُعَادِلُهَا مِنَ المَصْلَحَةِ؛ فَيَبْقَى الْقَدْرُ الزَّائِدُ مِنَ المَصْلَحَةِ مَصْلَحَةً خَالِصَةً.

وَإِنْ لَمْ تُوجَدْ مَفْسَدَةٌ أَصْلاً - كَانَتِ المَصْلَحَةُ خَالِصَةً؛ فَيَكُونُ الإِذْنُ فِي تَفْوِيتِهِ إِذْنا فِي تَفْوِيتِ المَصْلَحَةِ الخَالِصَةِ عَنْ شَوَائِبِ المَفْسَدَةِ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ عُرْفا؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَجُوزَ شَرْعًا؛ لِقَوْلِهِ - عَلَيهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ -: «[مَا رَآهُ المُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّه حَسَنٌ]، وَمَا رَآهُ المُسْلِمُونَ قَبِيحاً فَهُوَ عِنْدَ اللّه قَبِيحٌ» فَمُقْتَضَى هَذِهِ الدَّلالَةِ: أَلاَّ يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ المَنْدُوبَاتِ أَلْبَتَّةَ، تُرِكَ الْعَمَلُ [بِهِ] فِي حَقِّ الْبَعْضِ؛ تَخْفِيفاً مِنَ اللّهِ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَبْقَى الْبَاقِي عَلَى حُكْمِ الأَصْلِ.

الشرح: اعلم -وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مركَّب من مقدِّمتين:

إحداهما: أن الأمْرَ يُفِيدُ رُجْحَان الوجود، أي: كون المأمور به مصلحة راجحة.

وثانيتهما: أنَّ كلَّ ما هو مصلحة راجحة فهو غَيْرُ مأذون فى تركه شرعًا.

ينتج: أن المأمور به غير مأذون فى تركه شرعًا، وهو المطلوب.

بيان الصغرَى: أن الأمر يستدعى مأمورًا به جزمًا، والمأمور به مصلحة راجحة؛ لأنه لو لم يكن مصلحة راجحة، يلزم أحد الأمور: وهو: إما أن يكون خاليًا عن المصلحة، أو يكون مشتملاً على المصلحة الخالصة، أو يكون مصلحة مرجوحة بالنسبة إلى المفسدة، أو يكون مصلحة مساوية للمفسدة.

والدليل على هذه الملازمة: هو أنه لو لم يكن مصلحة راجحة: فإما[1] أن يكون خاليًا عن المصلحة حينئذ أَوْ لا؛ فإن كان خاليًا حينئذ، يلزم الأمر الأول، وإن لم يكن خالياً عن المصلحة حينئذ، يلزم اشتماله على المصلحة بالضرورة، وحينئذ: إما أن يعارضها شيء من المفسدة أو لا، فإن لم يعارضها، يلزم وجود المصلحة الخالصة، وإن عارضها[2]، يلزم أحد الأمرين الآخرين؛ فيلزم أن تكون المصلحة حينئذ مرجوحةً أو

(١) فى «أ»: وأما.

(٢) فى «أ»: عارضهما.

مساويةً للمفسدة؛ ضرورةَ أنه لو انتفيا حينئذ، يلزم أن تكون مصلحة [(١)] راجحةً على المَفْسَدَة حينئذ بالضرورة، والمقدَّر خلافه.

ووجه الضرورة: أن أحد الأمور الثلاثة لازمٌ، وهو: إمَّا مساواةُ المصلحة للمَفْسَدَةِ، أو رجحانها عليها، أو قصورها عنها جزمًا، والتقدير انتفاء رجحان [٢٨٢/أ] المصلحةِ على المفسدة بالضرورة ؛ فتعيَّن أحد الأمرين الأخيرين للزوم.

وهذه قاعدة من قواعد علم المنطق، وهي [(٢)] أن كل منفصلةٍ صادقةٍ يلزمها متصلة مركَّبة من نقيض أحد جزأيها، أو عينِ الجزءِ الآخر، أو بقيةِ الأجزاء؛ فقد صحت الملازمة؛ وهي قطعية مبرهنة.

ثم نقول: اللازم إن كان إحدى الثلاثة، واللوازم الثلاثة منتفية على ما تَقَرَّرَ[(٣)]، فيلزم عدم الملزوم.

أما خلوُّها عن المصلحة أصلاً: فلأنه يمتنع[(٤)] ورود الأمر به؛ وذلك لأنا نعني بخلوه عن المصلحة ألا يتضمن مصلحة معلومة ولا مظنونة ولا متخيلة، لا دنيوية ولا أخروية، وكل ما شابه ذلك فلا يرد الأمر به، وذلك باستقراء أوامر الشرع؛ فإنه [(٥)] لا يأمر إلا والمأمور به مشتمل على المصلحة؛ تفضُّلاً[(٦)] منه، لا بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين؛ فإنا لا نقول بامتناع ورود الأمر به، واستحالة ذلك أن نقول: إذا كان خاليًا عن المصلحة، كان محض المفسدة [(٧)]؛ إذ لا معنى[(٨)] لمحض المفسدة سوى خلوِّها[(٩)] عن جميع المَصَالح، وأما اشتماله على المصلحة المرجوحة، فهو منتفٍ أيضًا؛ [وذلك] [(١٠)] لأنه يصير ذلك القدر من المصلحة مُعَارَضًا بما يقابله من المفسدة فيسقط[(١١)]؛ فيبقى القدر الزائد من المفسدة سالمًا عن المعارِض، فلا يرد به الأمر؛ وإلاَّ يلزم ورود الأمر بالمفسدة الخالصة؛ وذلك باطل بالاستقراء التامِّ.

---

(١) في «أ»، «جـ»: مصلحة مساوية.

(٢) في «أ»، «جـ»: هو.

(٣) في «أ»: قرره.

(٤) في «أ»، «جـ»: يمنع.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «جـ»: تفضيلاً.

(٧) في «أ»: محض المصلحة المفسدة.

(٨) في «أ»، «جـ»: يعني.

(٩) في «أ»، «جـ»: خلوّه.

(١٠) سقط في «جـ».

(١١) في «أ»: ويسقط.

وأما اشتماله على المصلحة المساوية للمفسدة -: فذلك يمتنع(١) ورود الأمر به؛ بعَيْن ما ذكرنا.

فانتفت اللوازم الثلاثة، فينتفي «الملزوم»، وهو: ألا يكون المأمور به مشتملاً على المصلحة الراجحة؛ [فيلزم اشتمال المأمور به على المصلحة الراجحة](٢).

هذا إذا كان اللازم أحد الأمور الثلاثة(٣)، وأما إذا كان اللازم الأمر(٤) الرابع، فالتقريبُ الترديدُ في اللازم أو الملزوم، وأيَّمَا(٥) كان، يلزم: إما وجود المصلحة الخالصة أو الراجحة، وأيما كان فالتقريبُ ظاهرٌ؛ لأن المصلحة لا إذن في تركها؛ فتعيَّن الدليلُ الدالُّ على أن المصلحة الراجحة لا إذْنَ في تركها؛ على ما سيأتي في الكبرى بيانه؛ فقد صحَّت الصغرى؛ وهو المطلوب.

بيان الكبرى هو: أن كل مصلحةٍ راجحةٍ، فهو غير مأذون في تركها شرعًا؛ وذلك لأن الإذن في تفويت المصلحة الراجحة إذْنٌ في تفويت(٦) الخالصة؛ وذلك غير جائز:

أما الأول: فلأن ذلك القدر من المفسدة المرجوحة معارض بما يعادله من المصلحة، فيصير ما عداها سالمًا عن المعارِض؛ فتصير مصلحة خالصة.

وأما الثاني: فلأن الإذن في تفويت المصلحة الخالصة غير جائز عرفًا؛ وذلك معلومٌ من حال العقلاء بأسرهم؛ فإنهم لا يأذنون في تفويتها قطعًا، ويحقّق ذلك سؤال العقلاء عن ذلك؛ فإنهم يجيبون بالمنع وعدم التجويز، إذا سَلِمَتْ عن جميع شوائب المفسدة وعلم ذلك، وإذا كان ذلك غير جائز عرفًا، فلأَّ يكون [جائزاً](٧) شرعًا؛ لقوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ قَبِيحًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ»(٨).

---

(١) في «أ»: يمنع.

(٢) زيادة من «أ»، «جـ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: مدار.

(٥) في «جـ»: إنما.

(٦) سقط في «أ».

(٧) سقط في «جـ».

(٨) لا أصل لهذا الحديث مرفوعًا إنما ورد موقوفًا عن عبد الله بن مسعود من طرق. فأخرجه أحمد (٣٧٩/١) والبزار (٨١/١ - كشف) رقم (١٣٠) كلاهما من طريق أبي بكر بن عياش عن=

وجه التمسك به: أنه ﷺ أخبر أن ما رآه المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا، فهو عند الله قبيح، أي: إذا حكم المسلمون بحسن شيء [٢٨٢/ب] أو قبحه، فذلك حكم الله، وكلمة «عند» (١) تستعمل لذلك(٢)؛ فإنك تقول: لا يجوز إزالة النجاسة بالخل عند الشافعي، أي: حكمه في المسألة ذلك، ولا يجوز حمل لفظ «عند» على أن ما علمه المسلمون حسنًا، فعلم الله متعلِّق بحسنه؛ لأن ذلك حكم عقلي، والأصل كون كلام الرسول ﷺ بيانًا للشرعيات دون العقليات.

وإذا ثبت أن حكم الله عدم تجويز تفويت المصلحة الخالصة، فذلك هو المطلوبُ؛ فثبت أن المأمور به مصلحة راجحة، وكل ما هو مصلحة راجحة، فهو غير مأذون في تركه (٣) شرعًا،[فالمأمور به غير مأذون في تركه شرعًا]. (٤)

وإذا ثبت هذا، فنقول: مقتضى ما ذكرنا من الدليل أن يثبت الوجوب في جميع صور [صيغ] (٥) الأمر، إلا أنه ترك فيما لم يثبت وجوبه إجماعًا، بل تثبت إباحته أو ندبيته تخفيفا على المكلَّف، فيجرى فيما عداه على قضية الدليل؛ فيثبت الوجوب فيما عداه؛ وذلك ما أردنا بيانه.

=عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال: إن الله نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد ثم نظر في قلوب العباد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم أنصار دينه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح. ومن طريق أحمد أخرجه الحاكم فى «المستدرك» (٧٨/٣) مختصرًا وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى وقال السخاوى فى «المقاصد الحسنة» (ص٣٦٧): وهو موقوف حسن. ا.هـ.
قلت: وقد وهم السخاوى فى هذا الحديث حيث عزاه إلى الإمام أحمد فى «السنة» وقال: ووهم من عزاه للمسند. فظهر من تخريج الأثر أنه – رحمه الله – هو الواهم فى توهيم من عزا هذا الأثر إلى المسند. وللحديث طريق آخر قد أشار إليه البزار فقال عقب الطريق الأول: رواه بعضهم عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله. وهذا الطريق.
أخرجه أبو داود الطيالسى (٣٣/١ – منحة) رقم (٦٩) ومن طريقه أبو نعيم فى «حلية الأولياء» (٣٧٥/١)من طريق عاصم عن أبى وائل عن ابن مسعود. والحديث ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١٢٥/١) وقال: رواه أحمد والبزار والطبرانى فى «الكبير» ورجاله موثقون وقال الحافظ ابن كثير فى «تحفة الطالب» (ص٤٥٥): هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود بسند جيد.

(١) فى «جـ»: عنده.
(٢) فى «أ»: عند ذلك.
(٣) فى «أ»، «جـ»: تركها.
(٤) سقط فى «أ».
(٥) سقط فى أ.

واعلم أن صاحب «التلخيص» اعترض علَى هذا الدليل بأسئلة و لم يجبْ عنها، فلنذكرها، ونجيب عنها، وبها يتم الدليل المذكور:

قال: لا نسلِّم أنه لا يجوز أن يكون خاليًا عن المصلحة؛ لأن عندكم يحسن من الله كل شيء؛ فيحسن منه[1] الأمر بما يكون خاليا عن المصلحة، والنهى عما يكون مشتملا[2] علَى المصلحة، فلم قلتم: إن الإذن فى تفويت المَصْلحة الخالصة غير جائز عرفًا ؟! ألا تَرَى أن الإنسان القادر على كسب مائة، لو اقتصر على عشرة وقنع بها، لا يلومه أحد؛ كذلك فإن الإنسان لو صام شهر شعبان، فحصل له مصلحة خالصة عن المفسدة، فإذا تركه لا يلومه أحد ولا يعد قبيحًا، بل لو ألزمه أحدٌ ذلك، عد قبيحًا. سلَّمنا أن ذلك غير جائز عرفًا، ولكن لم لا يجوز شرعًا ؟!

ومقتضى الحديث: أن الشىء الذى يحسِّنه فهو كذلك، وما يقبِّحه فهو كذلك، وأنتم أنكرتم ذلك[3] على ما عُرِفَ.

قوله: والجواب: أنا لا ندعى امتناعه، بل ندعى عَدَمَ وقوعه، وذلك لا ينبنى على قاعدة التقبيح والتحسين العقليين، ولفظ المصنِّف - وإن اتجه عليه الإشكال - ولكن ما ذكرنا من توجيهه فى الشرع لا يتوجه عليه هذا السؤال.

والغرض من أمثال هذه الأجوبة عن أمثال هذه الأسئلة[4] إفادةُ الطالب كون الدليل المذكور قابلاً للتقرير؛ وذلك بأن يورد تقرير تلك المقدمة على الوجه الذى ذكرناه، و[به] [5] يسقط السؤال، ويستفيد الطالب من ذلك التمكُّنَ من التصرُّف في الأدلَّة اعتراضا وجوابًا، ويبقى عنان الكلام بيده، إن شاء قرَّر على الوجه الذى قرَّرناه، وإن شاء اقتصر[6] على الوجه الذى ذكره المعترض؛ فيورد الدليل على الوجه الذى يشعر ظاهره بما يتوجه عليه الإشكال، ويبقى عنان الكلام بيده.

واعلم أن الحق: إن كان مراد المصنِّف ظاهر كلامه، فالإشكال وارد [عليه] [7] ولا

---

(١) فى «أ»: مثله.

(٢) فى «أ»: مستعملاً.

(٣) فى «جـ»: ذاك.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) فى «أ»: اعترض.

(٧) سقط فى «أ».

جواب له، وإن كان المراد ما ذكرناه، فلا يتجه عليه الإشكال، وأمثال هذه التصرفات فى العلوم النظرية[١] نكرِّرها فى كتابنا؛ فإن بها يتميز الإنسان[٢] ويصير محلَّ النظر، ولا تجمد قواه فى المباحث النظرية عن الخيالات[٣] الركيكة؛ فافهم [٢٨٣/أ] ذلك، ولا تعول على هذر من يقول: «هذا من باب العناية، والعناية لا تسمع».

وأما قوله: «لم قلتم: إن الإذن فى تفويت المصلحة الخالصة عن المفسدة غير جائز عرفا؟»:

قلنا: الجواب عنه ما ذكرناه في[٤] الدليل من أن ذلك معلومٌ باستقراء أحوال أهل العرف، وأما المثال الذى استروح[٥] إليه، وجعله سندًا للمنع[٦] - فالحكم فيه ممنوع على تفصيل نذكره، وهو: أن تحصيل المائة وتحصيل العشرة: إن استويا في المشقة اللازمة للسعي في [تحصيلهما واستلزامهما] [٧] المفسدَة بعد الحصولِ -: فلا نسلِّم عدم قبح ترك تحصيل المائة عرفًا وعدم اللوم على ذلك.

نعم: قد يكون تحصيل المائة يتضمَّن التورط فى زيادة مشقَّة على تحصيل العشرة؛ فيترك لمثل هذا المعارض.

وإن تساويا فى المشقَّة فى طريق التحصيل، فقد تترك[٨] المائة ويقنع بالعشرة؛ لما تتضمَّن المائة بعد الحصول من الأنس بها وزيادة المحبة للدنيا بسببها وكراهية مفارقة هذا العَالَمِ؛ لِمَا حصل [له] فيه من اللذات التى سببها زيادة المال؛ وحينئذ: لا تكون المائة مصلحةً خالصةً من المفسدة.

وأما صوم شهر شعبان: فتعارض مصلحتَهُ المَفْسَدةُ النَّاشئة من الصوم؛ فليسَتْ بخالصة.

وأما قوله: «الحديث يقتضى أن الشىء الذى يحسنه العقل أو يقبحه، فهو كذلك»:

---

(١) فى «أ»: البرهانية.

(٢) فى «أ، جـ»: يتميز الإنسان فيها.

(٣) فى «أ»: حالات.

(٤) فى «أ»: من.

(٥) فى «أ»: استجد.

(٦) فى «جـ»: المنع.

(٧) فى «جـ»: تحصيلها واستلزمها.

(٨) فى «أ»: ترك.

قلنا: قد بينا فى الدليل أنه ليس المراد منه المساواة فى المعلومية؛ فإنه حكم عقلي؛ بل المراد منه المساواة فى كونه حكمًا لله فى جميع(١) المسلمين.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن مسألة الحسن والقبح ليست من المسائل الظنية، بل من المسائل العلمية؛ فلا يمكن التمسك بهذا الحديث فيها، ولا كذلك هذه المسألة، فإنها مسألة ظنيةٌ عند المصنِّف والمحقِّقين.

ثم نقول: لا توجيه لهذا الاعتراض؛ فإنه ليس منعًا لمقدِّمة من مقدمات دليلنا، ولا معارضةً؛ وهذا ظاهر؛ لأن حاصله يعود إلى أن هذا الخبر يدلُّ على نفس ما يعتقده فى مسألة أخرى، وذلك غير متوجِّه؛ فلا يسمع.

لا يقال: قوله: «لو لم تكنْ مصلحةُ المأمور به راجحةً، لكان خاليًا عن المَصْلحة أو مَرْجُوحة أو مساوية» - تقسيم غير حاصر؛ لأن الأمر قد يكون للمصلحة الخالصة كما يكون للمصلحة الراجحة؛ فعلى هذا: بقيت المصلحة الخالصة، فلم يذكرها، فكان(٢) التقسيم غير حاصر.

وأما قوله(٣): قوله: «لا نسلِّم أنه إن كان خاليًا عن المصلحة، كان مفسدة ضرورةً؛ وهذا لجواز خلوه عنهما وهو سبب الإباحة» -:

فإنْ سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم امتناع ورود التكليف به؛ وذلك ينبني على القول بالحسن والقبح العقليين؛ وهو باطل.

قوله: «إذا كانت المصلحة راجحة، لا يجوز ورود الإذن فى الترك»:

قلنا: أجمع المسلمون بل جميع العقلاء وأرباب الشرائع: أن المصلحة الخالصة أو الراجحة: إن كانت فى المرتبة الدنيا، كان حكمها الندب، وإن كانت فى العليا، فحكمها الوجوب؛ فعلى(٤) هذا لا يمكن أن يكون مجرَّد رجحان المصلحة لا يجوِّز ورود الإذن بتركه، بل جاز أن يكون من المندوبات.

أما قوله: «ترك المصلحة الخالصة قبيحٌ عرفًا»:

قلنا: لا نسلِّم.

---

(١) فى «جـ»: وجميع.

(٢) فى «أ، جـ»: وكان.

(٣) فى «جـ»: قلنا.

(٤) فى «أ»: وعلى.

أما الحديث، فنقول: هو جمع (١) محلّى بالألف واللام، فيكون للعموم، فيصير معناه: ما أجمع عليه المسلمون [٢٨٣/ب] فهو حكم الله فى الحسن والقبح، ونحن نقول: وإنما النزاع فى [العوائد] (٢) من غير إجماع، ثم نقول: هذا يفيد أن الأوامر فى الشرع للوجوب؛ لأنه في اللغة للوجوب، وهو موضع النزاع؛ فإن مسائل أصول الفقه يقصد منها بيان اللغة، وأما بيان الشرع، فهو بناء على ما تقرَّر في اللغة؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣].

لأنا نقول: أما قوله: «التقسيم غير حاصر» فقد ذكرنا دليلاً قاطعًا على لزوم أحد الأمور على ذلك التقدير؛ وهذا لأنا إنما ادعينا شرطيةً متصلةً لزوميةً؛ فإنا قلنا: لو لم يكن المأمور به مصلحة راجحة، لكان: إما أن يكون [خاليًا عن المصلحة، أو يكون] مصلحة خالصة أو مرجوحة أو مساوية، فادعينا أحد الأمور على ذلك التقدير؛ فهى شرطية متصلة لزومية، ودللنا عليها دلالة قاطعة.

وقد اشتبه على المورد لهذا السؤالِ الشرطيةُ المتصلةُ بالشرطية المنفصلة المانعة الخلو أو الحقيقة لما به (٣) يدعى فى هاتين القضيتين الحَصْرَ فى إجراء الانفصالْ.

والصواب: منع لزوم أحد الأمور؛ لعدم رجحان مصلحة المأمور به.

وسند المنع: أنه إن اشتمل على المصلحة، لا يلزم أن تكون المصلحة مساويةً للمفسدة أو مرجوحة، وهذا لجواز ألا يكون المأمور به مشتملاً على المفسدة، فهذا هو المنع الصحيح، وهو وارد على كلام المصنِّف غير وارد علينا؛ على ما أوضحناه وقررناه.

وأما المنع الثاني: فيما نبهنا عليه فى الدليل، وهو أنا لا نعنى بتمحُّضه مفسدة إلاَّ خلوه عن جميع المصالح؛ على أنا نقول: لا حاجة بنا إلى دعوى تمحضه مفسدة، بل الدليل يتم بخلوِّه عن المصالح كلِّها، فلا ندعيها.

وأما المنع الثالث: فهو(٤) الذى أورده صاحب «التلخيص»؛ وقد أجبنا عنه.

وأما المنع(٥) الرابع(٦): فحاصله يعود إلى النقض(٧) بالمَنْدُوبَات، وبينه المصنف

---

(١) فى «حـ»: جميع.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: المانعة فإنه.

(٤) فى «حـ»: وهو.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «حـ»: الواقع.

(٧) فى «أ»: التقصع.

وأجاب عنه بما سنذكره بعد ذلك، ونزيده إيضاحًا وتقريرًا[١].

ودعوى إجماع العقلاء والشرائع[٢]؛ ممنوعة بل يكاد أن يكون هذا تحريفًا في الكلام، ولا يكاد أن يكون مصرحًا به، وبعض الناس يدعى الإجماع فى الشىء الواضح عنده، ولا تحقق له[٣]؛ بل الصواب فى مثل هذا أن ينقل عن مصنِّف موثوقٍ به ذكره في كتاب له.

وأما منع عدم تجويز ترك المصلحة الخالصة، فمنع متجه عرفًا، فقد أورد ذلك صاحب «التلخيص» وأجبنا عنه.

وأما قوله: «النزاع فى العوائد من غير إجماع»:

قلنا: الحديث يدلُّ على أن كل ما رآه المسلمون قبيحًا، فهو قبيح عند الله، أى: فى حكمه، سواءٌ كان ذلك من العوائد[٤] أو من غيرها، فمن ادعى تخصيص ذلك أو تقييده، فعليه البيان، لكن ذلك من باب المعارضة، والتقييدُ والتخصيصُ خلاف الأصل.

أما قوله: «إن هذا الدليل يقتضى أن الأمر فى الشرع للوجوب»:

قلنا: لا يدعى المصنِّف إلا ذلك، وقد علم ذلك من كلامه؛ فإنَّ بعض أدلته تقتضي أنه كذلك في اللغة، وإذا أفاد الوجوب فى اللغة كان مفيدًا له فى الشرع؛ وإلا يلزم التغيير؛ وهو خلاف[٥] الأصل؛ فبعض أدلته تقتضى أنها تفيد الوجوب فى الشرع؛ وهو المطلوب.

وقد بيَّنا اختلاف الناس فى ذلك: فمنهم من يدعى إفادة الصيغة للوجوب شرعًا، ومنهم من يدعيه لغة.

وأما أدلة المصنِّف [٢٨٤/أ] فتختلف الدلالة على ما نبهنا عليه، لكن إذا اطلع المحصِّل على جميعها، تصرف فيها بحسب مقصوده .

تنبيه: اعلم أن لفظ المصنِّف: «وإذا بطلَتْ هذه الأقسام، لم يبق إلا أن تكون المصلحةُ

---

(١) فى «أ»: تقريبا.

(٢) فى «أ»: والرابع.

(٣) فى «أ»: عنده..

(٤) فى «أ»: العوام.

(٥) فى «أ، حـ»: على خلاف.

خاليةً عن المفسدة، أو إن كان فيه[1] شيء من المفسدة لكن تكونُ مصلحته زائدة راجحة على مفسدته»، فيه نظر؛ [وذلك] [2] لأن الأقسام الثلاثة هى[3] اللوازم الثلاثة، فإذا بطلت، انتفى [عَدَمُ] رجحان مصلحة المأمور به على مفسدته؛ فثبت رجحانها، ورجحان المصلحة على المفسدة فى شيء يستدعي وجود المصلحة والمفسدة فى ذلك بالضرورة؛ فيستحيل خلوها عن المفسدة، فيستحيل وجود الأمر الأوَّل؛ فيتعين الثانى، وهو: رجحان مصلحته على مفسدته، والأول لا يحتمل ثبوته أصلاً.

وهذا الكلام بعينه عائد فى قوله: الإذنُ فى تفويت المصلحة الراجحة إذنٌ فى تفويت المصلحة الخالصة؛ [لأنه إن وجدت] [4] مفسدة، فتصير [هى] [5] [مُعَارَضَةً بما يعادلها من] [6] المصلحة... إلى آخره، وقد عرفت اتجاه هذا الكلام على المصنِّف.

تنبيه: إن[7] قوله: «مقتضى هذه الأدلة ألا يوجد شيء من المندوبات»:

صوابه نقول: «ألاَّ يوجد شيء من المندوباتِ المدلول عليها بصيغة الأمر»؛ فذلك مقتضى الدليل المذكور، وأما انتفاء مطلق [المندوبات] [8] - فذلك لجواز أن تثبت الندبيَّة بصيغة الأمر، بل بأسباب أخر، فلا يبقى دليلنا مطلق الندب، بل الندب فى موارد[9] صيغة الأمر، فافهم ذلك.

تنبيه ثالث: قال صاحب «التلخيص»: قول المصنِّف: «ترك مقتضى الدليل في حق البعض تخفيف» ضعيفٌ؛ لأن هذه الصورة لما كانت مشتركة فى هذا المعنى، فتخصيص البعض[10] بالوجوب، والباقي بالندب - ترجيحٌ مبنى من غير مرجِّح؛ فلابدَّ من اختصاص الوجوب[11] بأمر زائد[12]؛ وحينئذ: يكون الوجوب ثابتًا بذلك الأمر الزائد

---

(١) فى «حـ»: منه.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «حـ»: فى.

(٤) فى «حـ»: لا أنه وجدت.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ»: معارضة لا يعادلها فى.

(٧) فى «أ»: بأن.

(٨) سقط فى «حـ».

(٩) فى «أ»: مراد.

(١٠) فى «أ»: البعض البعض.

(١١) فى «أ»: الواجب.

(١٢) فى «حـ»: بأمور زائدة.

لا بما ذكرتم؛ فسقط اعتبار الاستدلال بصيغة الأمر.

وجوابه[١] أن نقول: مقتضى ما ذكرنا أن يثبت الوجوب فى جميع موارد صيغة الأمر، إلا أنه تُرِكَ الدليلُ المذكورُ فى الصور التى وردَتْ للأمر فيها، وانعقد الإجماع علَى جواز التَّرْكِ فيها؛ وذلك لتخفيف خاصٍّ بتلك الصور؛ لوجهين:

الأول: أنه لو لم يكن لتخفيف خاصٍّ، كان ذلك لتخفيف عامٍّ مشترك، ولو كان كذلك، لما ثبت الوجوب فى شىء من الصور عملاً بالعامِّ؛ واللازْم باطل؛ ضرورة ثبوت الوجوب فيما إذا قال الشارع: «هذا الفعل [واجب عليك][٢]» ويقول: «أوجبتُ عليك الفعلَ، وليس لك تركُهُ، ومتى تركت عوقبْتَ».

الثانى: أنه لو كان ذلك لمطلق التخفيف، لوقع التعارُضُ بين المُوجِبِ والمانِعِ؛ فيلزم الترك بأحدهما؛ وذلك خلاف الأصل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيلَ: «مَا ذَكَرْتُمُوهُ مُعَارَضٌ بِوَجْهٍ آخَرَ؛ وَهُوَ أَنَّهُ: كَمَا أَنَّ الإِذْنَ فى تَفْوِيتِ المَصْلَحَةِ الْخَالِصَةِ قَبِيحٌ عُرْفًا؛ فَكَذَا: إِلْزَامُ الْمُكَلَّفِ اسْتِيفَاءَ المَصْلَحَةِ؛ بِحَيْثُ لَوْ لَمْ يَسْتَوْفِهَا لاسْتَحَقَّ الْعِقَابَ - قَبِيحٌ أَيْضا؛ لأَنَّهُ يَصِيرُ حَاصِلُ الأَمْرِ: أَنْ يَقُولَ الشَّرْعُ: «اسْتَوْفِ هَذِهِ المَنَافِعَ لِنَفْسِكَ؛ وَإِلاَّ عَاقَبْتُكَ»؛ وَهَذَا قَبِيحٌ».

وَالْجَوَابُ: مَا ذَكَرْتُمُوهُ قَائِمٌ فِى كُلِّ التَّكَالِيفِ؛ فَلَوْ كَانَ [٢٨٤/ب] ذَلِكَ مُعْتَبَرا - لَمَا ثَبَتَ شَيءٌ مِنَ التَّكَالِيفِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن من جملة مقدِّمات الدليل: أن الإذن فى تفويت المصلحة الخالصة قبيحٌ عرفًا، فيكون قبيحًا شرعًا، عارض هذه المقدِّمة وقال: لو كان الإذنُ فى تفويت المصلحة الخالصة قبيحًا عرفًا، لَلزم المكلَّفَ استيفاءُ المصلحةِ لنفسه عند ورود الأمر من الشرع جزمًا، واللازم باطل؛ لأن إلزام المكلَّف استيفاء المصلحة لنفسه قبيح عرفًا، فيكون قبيحًا شرعًا؛ بعَيْن ما ذكرتموه.

فهذه معارضة فى المقدِّمة، ويمكن توجيهها معارضة فى الحكم:

فنقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ على [أن] [٣] الأمر يقتضى الإيجاب -

---

(١) فى «أ»: ووجهه.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

فذلك لأن الأمر لو اقتضى الإيجاب، لكان الأمر دالاً على كَـوْن[1] المـأمور بـه مصلحـة راجحة بعَيْن ما ذكرتم، ولَمَا جاز تفويت المصلحة الراجحة؛ فيلزم إلزام المكلّف اسـتيفاء المصلحة لنفسه جزمًا، واللازم باطل؛ لأن هذا قبيح عرفًا؛ فيكون قبيحًا شرعًا؛ بعـين مـا ذكرتم؛ ويلزم من هذا ألا يكون الأمر مقتضيًا للإيجاب؛ وذلك هو المطلوب.

أجاب المصنّف: «[أن] [2] ما ذكرتم باطلٌ بـأصل التكليـف»؛ ويمكـن أن يجـاب عنـه بالمنع، وذلك بأن نقول: لا نسلّم أن إلزام المكلّف استيفاء المصلحـة لنفسـه قبيـح عرفًـا؛ لأن إلزام الآباء الأولاد المصالح الراجحة إلى الأولاد قضيَّة عرفيـة شـائعة، وخصوصًـا إذا كان المأمور حاصًلا بمصالح، مشغولاً باستيفاء الشهوات المتضمنة للمفاسد.

قال صاحب «التحصيل»: إذا انتقض كل واحد منهما فلابد من الترجيح.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: الدَّلِيلُ الرَّابِعَ عَشَرَ: لاَ شَكَّ أَنَّ الأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى رُجْحَانِ طَرَفِ الْوُجُودِ عَلَى طَرَفِ الْعَدَمِ، فَنَقُولُ: هَذَا الرُّجْحَانُ لاَ يَنْفَكُّ عَنْ قَيْدَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: الْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ.

وَالآخَرُ: الإِذْنُ فِي التَّرْكِ.

وَلا شَكَّ أَنَّ إِفْضَاءَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ إِلَى الْوُجُودِ – أَكْـثَرُ مِـنْ إِفْضَائِـهِ إِلَـى الْعَـدَمِ، وَلا شَكَّ أَنَّ إِفْضَاءَ الإِذْنِ فِي التَّرْكِ إِلَى الْعَدَمِ – أَكْثَرُ مِنْ إِفْضَائِهِ إِلَى الْوُجُودِ.

وَلا شَكَّ أَنَّ الَّذِي يَكُونُ أَكْثَرَ إِفْضَاءً إِلَى [الشَّيْءِ] الرَّاجِحِ – رَاجِحٌ فِي الظَّنِّ عَلَى مَا يَكُونُ أَكْثَرَ إِفْضَاءً إِلَى الْمَرْجُوحِ فَالْمَنْعُ مِنَ التَّرْكِ رَاجِحٌ فِي الظَّـنِّ عَلَـى شَـرْعِيَّةِ الإِذْنِ فِـي التَّرْكِ.

وَالرَّاجِحُ فِي الظَّنِّ – وَاجِبٌ الْعَمَلُ بِهِ؛ بِالنَّصِّ، وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ: فَقَوْلُهُ – عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ –: «أَنَا أَقْضِي بِالظَّاهِرِ».

وأَمَّا المعقولُ: فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ أَحَدَ النَّقِيضَيْنِ: إِذَا كَانَ رَاجِحًا عَلَى الآخَرِ فِي الظَّنِّ فَلَمْ يُعْمَلْ بالرَّاجِحِ –

---

(١) في «أ»: أن كون.

(٢) سقط في «أ، جـ».

لَوَجَبَ الْعَمَلُ بِالمَرْجُوحِ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ تَرْجِيحًا لِلْمَرْجُوحِ عَلَى الرَّاجِحِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ بِالضَّرُورَةِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ وَجَبَ الْعَمَلُ بِالْفَتْوَى، وَالشَّهَادَةِ، وَقِيَمِ الْمُتْلَفَاتِ، وَأُرُوشِ الْجِنَايَاتِ، وَتَعْيِينِ الْقِبْلَةِ؛ عِنْدَ حُصُولِ الظَّنِّ.

وإِنَّمَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ؛ تَرْجِيحًا لِلرَّاجِحِ عَلَى الْمَرْجُوحِ؛ وَذَلِكَ الْمَعْنَى حَاصِلٌ هَهُنَا؛ فَوَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن هذا الدليل واضحٌ غير أنا نزيده إيضاحًا وتقريرًا، فنقول: الأمر يدل على طلب وجود المأمور به؛ لما قرَّرناه في أول «كتاب الأوامر»؛ فَيَلْزَمُ أن يكون المأمور به مطلوب الوجود، وكل ما هو مطلوبُ الوجود فوجودُهُ راجحٌ على عدمه جزمًا، فالمأمورُ به راجحُ الوجود، ثم نقول: كل ما هو راجح الوجود لا يخلو عن أحد [هذين] [(١)] القيدين، وهما[(٢)]: إما المنع من الترك، أو عدم المنع منه؛ لأنه إما أن يكون[(٣)] ممنوعًا من الترك أَوْ لا، وأَيَّما كان يلزم أحد الأمرين، فعلم أن كل ما هو راجح الوجود لا يخلو عن أحد هذين[(٤)] القيدين.

ثم نقول: قيد المنع من الترك حاصل مع [المأمور به] [(٥)]، وإنما[(٦)] قلنا ذلك[(٧)]؛ لأن المنع من الترك أكثر إفضاء إلى الوجود الذى هو راجحٌ من الإذن فى الترك، وكل ما هو أكثر إفضاء إلى الراجح فهو راجح:

بيان الأول: ظاهر؛ لأنّا[(٨)] نعلم بالضرورة أنه متى كان ممنوعًا من الترك، كان وجود الفعل أكثر مما إذا لم يكن ممنوعًا من الترك؛ وهذه المقدِّمة ضروريَّةٌ.

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «أ»: وهو.

(٣) فى «أ، جـ»: كان.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «أ»: الترك.

(٦) فى «أ»: فإنما.

(٧) فى «أ، جـ»: وذلك.

(٨) فى «جـ»: لأنك.

بيان الثاني: أن قولنا: «[إن] (١) المفضى إلى الراجح راجحٌ أيضًا» مقدِّمة ضرورية أيضًا؛ فثبت أن(٢) قيد المنع من الترك حاصل مع المأمور راجحٌ فى الظَّنِّ، والعمل بالراجح ظنًّا واجبٌ؛ بالنص والمعقول:

أما النص، فقوله(٣) ﷺ: «أَنَا أَقْضِي(٤) بالظَّاهِرِ»(٥).

وجه التمسُّك به: أن الظاهر هو الغالب(٦) علي الظَّنِّ، أى: هو الذى ظهر لنا ظنًّا،

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «أ»: فثبت أن كون.

(٣) فى «أ»: قوله.

(٤) فى «جـ»: أقتضى.

(٥) قال السخاوى فى المقاصد ص (٩١) حديث: «أمرت أن أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر». اشتهر بين الأصوليين والفقهاء، بل وقع فى شرح مسلم للنووى فى قوله - ﷺ «إنى لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق بطونهم»، ما نصه معناه، «إنى أمرت بالحكم الظاهر، والله يتولى السرائر»، كما قال - ﷺ - انتهى، ولا وجود له فى كتب الحديث المشهورة، ولا الأجزاء المنثورة، وجزم العراقى بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المزى وغيره، نعم فى صحيح البخارى عن عمر" إنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم" بل وفى الصحيح من حديث أبى سعيد رفعه: «إنى لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس»، وفى المتفق عليه من حديث أم سلمة: «إنكم تختصمون إلىَّ فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه، فلا يأخذ منه شيئا»، قال ابن كثير: إنه يؤخذ معناه منه، وقد ترجم له النسائى فى سننه، باب الحكم بالظاهر، وقال إمامنا ناصر السنة أبو عبد الله الشافعى - رحمه الله - عقب إيراده فى كتاب الأم: فأخبرهم - ﷺ -: أنه إنما يقضى بالظاهر، وأن أمر السرائر إلى الله، والظاهر كما قال شيخنا - رحمه الله، أن بعض من لا يميز ظن هذا حديثا آخر منفصلا عن حديث أم سلمة فنقله كذلك، ثم قلده من بعده، ولأجل هذا يوجد فى كتب كثير من أصحاب الشافعي دون غيرهم، حتى أورده الرافعى فى القضاء، ثم رأيت فى الأم بعد ذلك، قال الشافعى روى أنه - ﷺ - قال: «تولى الله منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات»، وكذا قال ابن عبد البر فى التمهيد: أجمعوا أن أحكام الدنيا على الظاهر، وأن أمر السرائر إلى الله، وأغرب إسماعيل بن على بن إبراهيم بن أبى القاسم الجنزوى فى كتابه «إدارة الأحكام»، فقال - فيما نقل عنه مغلطاى مما وقف عليه إن هذا الحديث ورد فى قصة الكندى والحضرمى اللذين اختصما فى الأرض؛ فقال المقضى عليه: قضيتَ علىَّ والحق لى، فقال - ﷺ -: إنما أقضى بالظاهر والله يتولى السرائر، قال شيخنا: ولم أقف على هذا الكتاب، ولا أدرى أساق له إسماعيل المذكور إسنادا أم لا، قلت: وسيأتى فى: المسلمون عدول، من قول عمر: إن الله تعالى تولى عنكم السرائر، ودفع عنكم بالبينات.

(٦) فى «جـ»: هو أن الغالب.

فكان ذلك تشريعًا للعمل بالمظنونات.

وأما المعقول [٢٨٥/أ] فمن وجهين:

[أمَّا] أولاً: فلأن أحد النقيضين إذا كان راجحًا فى الظن، كان [النقيض] (١) الآخر مرجوحًا قطعًا، والتكليف واقع بالعمل بأحد النقيضين: فإما أن يعمل بهما؛ فيلزم الجمع بين النقيضين، أَوْ لا يعمَلَ بهما؛ فيلزم ترك النقيضين، وهو محال، أو يعمل بأحدهما دون الآخر، وحينئذ: إما أن يعمل بالراجح أو بالمرجوح(٢)، لا سبيل إلى الثانى؛ وإلاَّ يلزم ترجيح المرجوح على الراجح؛ وهو باطل بالضرورة؛ فتعيَّن الأول؛ وهو المطلوب.

وأما ثانيًا: فلأنَّ العمل بالظن واجبٌ في الفتوى والشهادة(٣) [وأُروش الجنايات] وقيم المتلفات وتعيين القبلة إجماعًا؛ فيجب العملِ بالظنِّ ههنا بالقياس على تلك الصور، والجامعُ بينهما ترجيحُ الراجحِ على المرجوح، والدليلُ على علّته المناسبة والدوران، وهذه العلّة موجودة فى هذه الصور؛ فيلزمُ وجوبُ العمل بالظنِّ عملاً بالعلّة؛ وهو المطلوب.

تنبيه: اعلم: أنَّ هذا الدليلَ كما أنه يقتضي كون صيغة الأمر للإيجاب، فكذلك

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «أ»: المرجوح.

(٣) الشهادات: جمع شهادة: وتجمع باعتبار أنواعها، وإن كانت فى الأصل مصدرا. تعريف الشهادة: للشهادة فى اللغة معان: منها: الإخبار بالشىء خبرًا قاطعًا. تقول: شهد فلان على كذا، أى: أخبر به خبرًا قاطعًا، ومنها الحضور، تقول: شهد المجلس أى حضره، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شهد منكم الشَّهْرَ فَلْيَصُمه﴾، وقال عليه الصلاة والسلام: «الغنيمة لمن شهد الواقعة» أى: حضرها. ومنها: الاطلاع على الشىء ومعاينته، تقول: شهدت كذا، أي: اطلعت عليه وعاينته. ومنها: إدراك الشىء: تقول: شهدت الجمعة أى: أدركتها، ومنها: الحلف، تقول: أشهد بالله لقد كان كذا. أى أحلف. ومنها: العلم. قال تعالى: ﴿والله على كل شىء شهيد﴾ أى: عليم. والفعل من باب علم، وقد تسكن هاؤه فنقول: شهْد فلان شهادة، وجمع الشاهد شهود وأشهاد، والمشاهدة: المعاينة. وعرفها الشافعية بأنها: إخبار صادق بلفظ الشهادة؛ لإثبات حق لغيره على غيره؛ فى مجلس القضاء ولو بلا دعوى. عرفها المالكية بأنها: إخبار حاكم عن علم ليقضى بمقتضاه.
عرفها الحنفية بأنها: إخبار بحق للغير على آخر. ينظر: مغني المحتاج ٤/٤٢٦، أدب القضاء لابن أبي الدم ١/١٧٥، نهاية المحتاج ٨/٢٧٧، حاشية الدسوقي ٤/١٦٤، الدرر ٢/٣٧٠، الفتاوى الهندية ٣/٤٥٠.

يقتضي كون صيغة النهي للتحريم.

قال صاحب «التلخيص»: هذا الدليل يقتضي وجوب كل مندوب، وتحريم كل مكروه، وذلك باطلٌ، وأيضًا [قوله] [(١)]: «كل ما كان أكثر إفضاء إلى الراجح، فهو راجح» ممنوع؛ وهذا لجواز أن يكون فِعْلٌ[(٢)] من الأفعال يَصْدُقُ عليه أنه - وإن أفضى إلى ما هو راجح - لا يكون هو راجحًا؛ بمعنى أنه يجب ذلك الفعل؛ لإفضاء وجوبه إلى ذلك الراجح؛ لأن إيجابه - وإن أفضى إلى الراجح من هذا الوجه - لكنه يفضي إلى مرجوح آخر، وهو التكليف الموجِب للحوق[(٣)] المشقة الموجِبة للنفرة عن الطاعة؛ لأن صوم جميع السنة غَيْرَ الأيام المنهيِّ عن صومها راجحٌ على تركه، ومع ذلك لم يصرْ راجحًا الرجحانَ المقتضِيَ للوجوب؛ لما فيه من المشقّة المنفِّرة.

والجواب عما ذكره: أنا لا نسلِّم أن هذا الدليل يقتضي وجوبَ كلِّ مندوب، وتحريم كل مكروه على الإطلاق، بل إنما يقتضي وجوب المندوبات المدلول على ندبيتها بصيغة الأمر على رجحان الوجود، ثمَّ النقضُ بالمندوبات المدلول على ندبيتها بصيغة الأمر أورده مرة وأجبنا عنه، والمصنِّف هو الذي أورده على نفسه، وأجاب عنه بما سبق، وقرَّرنا[(٤)] جوابه.

وأما منع قولنا: «المفضي إلى الراجح راجحٌ»، فهو منع لمقدِّمة ضرورية؛ فلا يُسْمَعُ؛ لأن[(٥)] المفضي إلى الراجح راجحٌ بالنسبة إلى[(٦)] المرجوح[(٧)] قطعًا.

وقد اعترف المعترض بصدق هذه المقدمة حيث قال: «إنَّ إيجابه - وإن أفضى إلى الراجح من هذا الوجه - لكنه يفضي إلى مرجوح آخر؛ وهو: التكليف المُوجِبُ للمشقة».

ثم نقول: الإيجاب راجحٌ نظرًا إلى ما ذكرنا.

---

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب» كل فعل.

(٣) في «أ»: لتخوف.

(٤) في «جـ»: قررنا.

(٥) في «أ، جـ»: فإن.

(٦) في «أ»: لا.

(٧) في «أ»: المفضي.

فإن قال: «هو مرجوح نظرًا إلى العُمُومات النَّافية للحرج والمشقة»:

قلنا: ما ذكرنا خاصٌّ، وما ذكرتم عامٌّ، والخاصُّ راجح على العامِّ، فاندفع ما ذكره من كل وجه؛ فإنا جعلنا سند منعه معارضةً، وأجبنا عنه.

لا يقال: «المصالح الخفية التي لا تنتهض للإلزام[١] لا عرفًا ولا شرعًا: المنع من الترك فيها وسيلة إلى فعلها الراجح، وهي في نفسها لم[٢] تنتهض للقضاء بالإلزام[٣]؛ فوسيلتها أولى ألا تنتهض؛ لأن الوسائل دون المقاصد في الرتبة [٢٨٥/ب]؛ فلا تتقرَّر هذه المقدِّمة، وهي قوله: «المفضى إلى الراجح راجحٌ».

وأما ما استدَّل به من الحديث، فالسابق إلى الذِّهْنِ منه الحكم بالقضاء لا بالفتيا[٤].

سلَّمنا عمومه؛ ولكننا نقول بالموجب؛ لأنا نقضى به، والقضاءُ أعمُّ من كونه بالوجوب أو بالندب، فما تعيَّن للوجوب القضاء؛ فلا يحصل المقصود؛ لأنه[٥] إذا أفتى بالندب فقد أفتَى وقضَى.

قوله: «لو لم يعمل بالراجح، لعمل بالمرجوح»:

قلنا: لا نسلِّم أنه يلزم من ترك العمل بالراجح العملُ بالمرجوح[٦]؛ فإن الشاهد الواحد العدل إذا شهد فى الدماء أو في[٧] الزنا، فإنَّ صدقه راجحٌ ولم يعمل به، وما لزم من ترك العمل بالراجح العملُ بالمرجوح الذى هو كَذِبُهُ، بل تركنا صدقه وكذبه معًا[٨].

قوله: «وجب العمل فى الفتيا والشهادة وأروش الجنايات وقيم المتلفات وجهات القبلة، وإنما عمل بذلك تغليبًا[٩] للراجح[١٠]»:

---

(١) فى «حـ»: الإلزام.

(٢) فى «ج»: لو لم.

(٣) فى ب: الإلزام.

(٤) فى «حـ»: ولا بالقياس.

(٥) فى «أ»: بأنه.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «حـ».

(٨) زاد فى «أ، حـ»: وكذلك كل بينة ردت قوله.

(٩) سقط فى «أ، حـ».

(١٠) فى «أ، حـ»: الراجح.

قلنا: لا نسلِّم أنه لأجل مفهوم الراجح، و لم يعتبر الشرع مطلق الرجحان فقط، بل اعتبر فى كل موطن ظنًا مخصوصًا، فلم يعتبر الشاهد الواحد مع قوة الظنِّ بشهادته، ولا فتيا المسلم كيفما كانت؛ بل لابدَّ وأن يشتهر بالعلم فى قُطْرِهِ؛ وكذلك المُقوِّم لابد وأن يكون من أهل الخبرة ؛ فلا نجد للشارع موطنًا اعتبر فيه مطلق الظنِّ، بل لابدَّ من اعتبار ظنٍّ خاصٍّ؛ فلا يحصل مقصود المستدل؛ لأنه لم يحصلْ [له] [1] إلا مطلق الظَّنِّ، ونحن نمنع أن المعتبر ههنا هو المعتبر هناك في تلك الصورة، ثم هذا قياس فى مواضع القطع، وهو واقع بين أمور شديدة الاختلاف؛ فأين الأمر للوجوب من قيم المتلفات [وأروش الجنايات]؟!

لأنا نقول: أما السؤال الأول، فهو غير وارد على كلام المصنِّف؛ لأنه لا يَدَّعى أن كل واحدة من المصالح تقتضى الإيجابَ دائمًا، وإنما يتمسك بالمصلحة المدلول عليها بأمر الشرع.

وقوله: «فلا يتقرر قوله: المفضى إلى الراجح راجح»:

قلنا: إذا فهم على هذا الوجه، تقرَّر، ومعناه ما شرحناه، وهو: أن صيغة الأمر قد دلَّت علَى رجحان وجود المأمور به فى نظر الآمر، والمنع من الترك مفضٍ إليه، والمفضى إلى الراجح راجح، وهذا لا يتأتى فى المصالح الخفيَّة التى ذكرها إلا إذا بين ورود أمر الشارع بها؛ وحينئذٍ يمنع كونها خفية ويمنع عدم إيجابها.

وأما ما أورده على الحديث:

قلنا: هو عامٌّ فى الفتيا والحكم، فتخصيصه خلافُ الأصل.

وأما القول بالموجب، فمندفع؛ لأن المنع من الترك فى المأمور الذى دلَّتْ صيغة الأمر على رجحان وجوده - غالبٌ على الظنِّ؛ لأنه مفضٍ إلى الراجحِ الوجوْدِ، والمفضى إلى الراجحِ[2] الوجودِ راجحٌ، أى: مظنون؛ فيغلب على الظن المنع من الترك، والعمل بالظنِّ واجب؛ وذلك لقوله ﷺ: «أَنَا أَقْضِى بالظَّاهِرِ» أى: أقضى بما يظهر لى بمقتضى غلبة الظَّنِّ؛ فندعى اندراجه تحت النصِّ، بعد أن نقرِّر أن المنع من الترك مظنون؛ فلا يتأتى القول بالموجب ههنا أصلاً.

نعم: إن أثبت المعترض أن تجويز الترك مظنونٌ، ثم نقول: يندرج ذلك تحت النصِّ؛ فيدلُّ على الندب -: كان هذا كلامًا له اتجاه، ولم يذكره المعترض.

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «جـ»: راجح.

ونحن نشير إلى اندفاع [٢٨٦/أ] هذا الكلام بعد أن أشرنا إلى توجيهه، فنقول:

لا شكَّ أن الإذن فى الترك لا يفضى إلى الوجود[١] الراجح؛ بخلاف المنع من الترك على ما تقرَّر فى قوله: «ما تعين القضاء للوجوب».

قلنا: نحن لا ندعى تعيينه، بل ندعى تناوله لكلِّ ما يغلب على الظنِّ، وقد غلب على الظنِّ المنعُ من الترك.

أما قوله:«لا نسلِّم أنه يلزم من ترك الراجحِ العملُ بالمرجوح؛ وهذا لأن الشاهد الواحدَ العدل لا تقبل شهادته فى الزنا؛ فإن الراجح صدقه و لم يعمل به، وما لزم من ترك العمل بالراجحِ العملُ بالمرجُوح؛ فيثبت كذبه، بل تركنا صدقه وكذبه»:

قلنا: نحن ندعى أن أحد النقيضين إذا كان غالبًا [على الظن - يقتضى][٢] أن يكون النقيض الآخر موهمًا قطعًا، مثاله: أَخْبَرَنَا مَنْ يوجب قوله غلبة الظن بكَوْنِ زيد فى الدار فى هذه الساعة، فأحد النقيضَيْن: كونه في الدار المعيَّنة في هذه الساعة، والنقيض الآخر: لا كونه فيها فى هذه الساعة، فالأول غالب على الظنِّ، والثانى موهم، فإما[٣] أن نحكم بمقتضى الظنِّ والوَهْمِ[٤]؛ فيلزم الجمعُ بين النقيضين، أو بانتفاء مقتضى الظنِّ والوهم، فيلزم الخلو عن كل واحد من النقيضين، وهو محالٌ، أو نحكمَ بمقتضى الظن دون[٥] الوهم، أو بالعكس، الثانى باطل؛ لأنه حكم بمقتضى المرجوح لا لمعارض راجح؛ وهو باطلٌ بالضرورة؛ فتعيَّن الأول، وهو العملُ بمقتضى الراجح، وهو الظَّنُّ[٦]؛ وهذا برهان قاطع على المدعَى.

وأما قوله «لا نسلِّم أنه[٧] يلزم من ترك الرَّاجحِ العَمَلُ بالمرجوح، وسند المنع: الشاهدُ الواحدُ إذا رُدَّت شهادته فى القتل لا يثبت كذبه، بل تركنا صدقه وكذبه»:

قلنا: المدعَى[٨]: أنا لو لم نعملْ بمقتضى الراجح، لقلنا بمقتضى المرجوح، والقضيةُ ضروريةٌ على ما قرَّرناها؛ فلا يسمع منعها.

---

(١) فى «أ»: الموجود.

(٢) فى «حـ»: يلزم.

(٣) فى «أ»: وإما.

(٤) فى «أ»: الموهم.

(٥) سقط فى «حـ».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «أ»: لا يلزم أن يكون.

(٨) سقط فى «حـ».

وأما قوله: «الشاهد العدلُ لو شهد فى الزنا، تركنا الراجح والمرجوح»:

قلنا: لا نسلِّم، فإنا عملنا بمقتضى المرجوح؛ فإن المرجوح كذبه، وعملنا بمقتضاه، وهو عدم القبول.

فإن قلت: «يلزم ترجيح المرجوح على الراجح»:

قلنا[١]: نعم؛ ولكن لمعارضٍ راجحٍ خارجى أفاد قوة مقتضى ذلك المرجوح؛ وذلك لا يناقض ما ذكرنا؛ [لأنا] [٢] قلنا: العمل بمقتضى المرجوح لا يجوزُ إلا لمعارضٍ راجحٍ؛ وهذا لأن كلَّ شهادة لابد وأن تزيل أمرًا دلَّ الدليل على ثبوته، فإن كان الدالُّ على ثبوته قويًّا، أو كان ذلك [الشيء] [٣] مما يجبُ الاحتياطُ فيه - فلا يرفع ذلك إلا بطريق قوى راجح.

وهذا كما نقول: الأموال يقبل فيها الشاهد واليمين[٤]، والأبضاع لا يقبل فيها

---

(١) فى «أ»: قلت.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) اختلف الفقهاءُ فى الحكم بشاهد واحد مع يمين المُدَّعِى: فذهب الشافعي، ومالك، وأحمد، وعمر ابن عبد العزيز، والحسن، وشريح والفقهاء السبعة إلى جواز الحكم بشاهد ويمين، فى الأموال خاصة. وَرُوِىَ هذا عن أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى - رضى الله عنهم -. وذهب أبو حنيفة، وأصحابه، والأوزاعى، والشَّعْبِىُّ، والنخعى، وزيد بن على، وابن شبرمة، والإمَامُ يحيى إلى عدم جواز الحكم بشاهد ويمين. وقال محمد بن الحسن: من قضى بشاهد ويمين نقضت حكمه، وقال الحكم: القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من حكم به معاوية. الأدلة: استدل المجوزون بما يأتى: (١) عن سيف بن سليمانَ عن قيس بن سعدٍ عن عمرو بن دِينار عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -: أنَّ رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ. رواه أحْمَدُ، وأبو داود، وابن ماجه. وفي رواية لأحمد: إنَّما كان ذلك فى الأموال. (٢) عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه؛ أنَّ النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق، وقضى به أمير المؤمنين علىٌّ بالعراق. رواه أحمد والدارقطنى. وذكره الترمذى. (٣) عن ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة. قال: قضى رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - باليمين مع الشاهد الواحد. رواه ابن ماجة والترمذى. وأبو داود. قال عبد العزيز الدَّارَوَرْدِىُّ: فذكرت ذلك لسهيل. فقال: أخبرني ربيعة، وهو عندي ثقة: أني حدثته إيَّاهُ ولا أحفظه. قال عبد العزيز: كان أصاب سهيلاً علة أذهبت بعض عقله، ونسى بعض حديثه، فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن أبيه.
واحتج المانعون بما يأتى: (١) بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُم فَإِنْ لَمْ يَكُونَا=

.. ..

=رَجُلَينِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ الآية. وجه الاستدلال أنَّ الآية قد انتظمت شيئين من أمر الشهود: أحدهما العدد، والآخر الصفة، وهي العدالة المأخوذة من قوله تعالى: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾. وحيث إنه لم يجز إسْقَاط العدالة، والاقتصار على ما دونها، لم يجزْ إسقاط العدد؛ لأن الآية مقتضية استيفاء الأمرين في تنفيذ الحكم بها؛ فَغيرُ جائزٍ إسقاطُ واحدٍ منهما. وأيضًا، فلما أراد الله الاحتياط في إجازة شهادة النساء، أوجب شهادة المرأتين، وقال: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ فلو أجيز الحكم بشاهد ويمين، لما كان هناك حاجة؛ لأن تذكر إحدى المرأتين الأخرى، إذا ما ضلت؛ لأن الشاهد وحده مع اليمين كافٍ، ثم قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُوا﴾ ينفي قبول الشاهد واليمين؛ لما فيه من الحكم بغير ما أمر الله من الاحتياط، والاستظهار، ونفي الريبة والشك، وفي قبول يمين الطالب أعظم الريب والشك وأكبر التهمة؛ وذلك خلاف مقتضى الآية. وأيضًا، لو قبلت شهادة شاهد واحد مع يمين الطالب، لكان زيادةً على ما جاء به القرآن، والزيادةُ نسخ، وأخبارُ الآحاد لا تنسخ المتواتر. (٢) بما روى عن ابن عباس أن النبيَّ - صلى الله تعالى عليه وسلم - قضى باليمين على المُدَّعَى عليه، وأخرجه الطبراني من رواية سفيان عن نافع عن ابن عمر بلفظ: «البينةُ على المُدَّعِي واليَمِينُ عَلى مَنْ أنكر» وأخرجه البيهقيُّ من طريق عبدالله بن إدريس عن ابن جريج وعثمان بن الأسود عن أبي مُلَيْكَة. قال: كنتُ قاضيًا لابن الزبير على الطائف، فذكر قصة المرأتين اللتين ادعت إحداهما على الأخرى أنها جرحتها، فكتبت إلى ابن عباس، فكتب إليَّ أنَّ رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لادَّعى رِجَالٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلكِنِ البَيِّنة عَلَى مَنِ ادَّعَى وَاليَمِينُ عَلَى مَن أَنْكَر» ويدل قوْلُ النبِّي - صلى الله تعالى عليه وسلم -: «البينة على من ادَّعَى واليمينُ على من أنكر» على التفريق بين البينة واليمين، وغير جائز أن تكون اليمين بينة، إذ لو جاز، لكان بمنزلة قول القائل: «البينة على المدعي، والبينة علىُ المدعى عليه» وحيث إنَّ اليمين خلافُ البينة. وقد قسم النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - بين الخصمين فجعَلَ عَلَى المُدَّعِي البينةَ وعلى المنكر اليمين، فلا يجوز الحكم بشاهد ويمين؛ لأن القسمة تنافى الشركة. وأيضًا جعل النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - جنس البينة على المدعى، وجنس الأيمان على المنكر، وحينئذ تكون جميع أفراد البينة على المدعين، وجميع أفراد اليمين على المنكرين. فلو حلف المدعى مع الشاهد كان مخالفًا للنص.

وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «لَوْ أُعْطِيَ النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ.. إلخ». يدل على بطلان القول بالشاهد واليمين؛ إذ إنَّ اليمين هي دعواه؛ لأن مخبرها ومخبر دعواه واحد فلو استحق بيمينه كان مستحقًّا بدعواه. وقد منع النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - ذلك. (٣) بما روى عن علقمة ابن حجر عن أبيه في الحضرمي الذي خاصم الكندى في أرض ادَّعَاهَا في يده وجحد الكندي. فقال النبي - عليه الصلاة والسلام - للحضرمى: «شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينِه لَيْسَ لَكَ إِلاَّ ذَلِكَ». نفى=

.. ..

=النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - أنْ يَستحق شيئًا بغير شاهدين، وأخبر أنه لا شيء له غير ذلك. ويرد على أدلة المجوزين ما يأتي: (١) يرد على حديث ابن عباس أنَّ سيف بن سليمان ضعيف. ثم إنَّ الطحاوي أَعَلَّ هذا الحديث بأنه لا يعلم قيسًا يحدث عن عمرو بن دينار. وقال الترمذي في «العلل»: سألت محمدا، يعني: البخاريَّ عن هذا الحديث، فقال: «لم يسمعه عندي، عمرو من ابن عباس». (٢) قال البَيْهَقِيُّ في حديث جعفر رَوَى إبراهيم بن أبي هنيد عن جعفر عن أبيه عن جابر رفعه: «أتاني جبريل وأمرني أن أقضي باليمين مع الشاهد» وإبراهيم ضعيف جدًّا رواه ابن عدى، وابن حبان في ترجمته. وقيل: إنّه أخطأ فيه فذكر فيه جابراً. وإنَّما هو عن أبي جعفر محمد بن علي عن النبي - ﷺ -. (٣) يرد على حديث أبي هريرة، أنَّ سهيلاً: أنكر أنه حدث به ربيعة ومثل هذا الحديث لا يثبت به شريعة مع إنكار من روى عنه إيَّاهُ وفقد معرفته به. ولكن الحافظ في «الفتح» قال في هذا الحديث: رجاله مَدَنِيُّونَ ثقات، ولا يضر أن سهيل بن أبي صالح نسيه بعد أن حدث به ربيعة؛ لأنه كان بعد ذلك يرويه عن ربيعة عن نفسه. هذا ما ورد على سند هذه الأحاديث، ثم هي بعد يحتمل أنْ يكون المعنى قضى تارة بشاهد يعني بجنسه، وتارة بيمين فلا دلالة فيها على الجمع بينهما. ولئن سلم أن هذه الأحاديث تقتضي الجمع فليس فيها ما يدل على أن اليمين هو يمين المُدَّعي. بل يجوز أن يكون المراد يمين المدعى عليه. ويحتمل أن يكون الحكم بشاهد ويمين فيمن اشترى جارية، وادَّعى عيبًا في موضع لا يجوز النظر إليه إلا لعذر، فتقبل شهادة الشاهد الواحد في وجود العيب، وَيُسْتَحْلَفُ المشترى مع ذلك بالله ما رضى به، فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة شاهد مع يمين الطالب، وهو المشترى وورد على أدلة المانعين ما يأتي: (١) يرد على الاستدلال بالآية: أن دلالتها على عدم جواز الحكم بشاهد ويمين إنَّمَا هي بالمفهوم، والمانعون لا يقولون به فضلا عن مفهوم العدد. ويرد على قولهم أنَّ الزيادة نسخ، وأخبار الآحاد لا تنسخ المتواتر - أن النسخ رفع الحكم ولا رفع هنا. لأن الذي ثبت بالأخبار حكم سكت عنه الكتاب فبينته السنة، وأيضًا فإنَّ الناسخ والمنسوخ لابد أن يتواردا على محل واحد، وهذا غير متحقق في الزيادة على النص، ثم لو كانت كل زيادة نسخًا للزم على المانعين أن يبيحوا الجمع بين البنت وعمتها؛ لأن التحريم زيادة على النص. ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَلِكُم﴾، ولكنهم لا يقولون بِإِبَاحَةِ الجمع، وحيث كان كذلك علم أن السنة الصحيحة إِذَا أثبتت حكمًا سكت عنه الكتاب، وجب قبوله. وعلم أنه ليس بنسخ إِذْ ليس في السنن الصحيحة ما يخالف كتاب الله. قال ابْنُ الْقَيِّم فِي «الطرق الحكمية»: والذى يجب على كل مسلم اعتقاده أنَّه ليس في سنن رسول الله الصحيحة سنة واحدة تخالف كتاب الله. بل السنن مع كتاب الله على ثلاث منازل. المنزلة الأولى: سنة موافقة شاهدة بنفس ما شهدت به الكتب المنزلة. المنزلة الثانية: سنة تفسر الكتاب، وتبين مراد الله منه وتقيد مطلقه. المنزلة الثالثة: سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب فتبينه بيانًا مبتدأ، ولا يجوز رد واحدة من هذه الأقسام الثلاثة، وليس للسنة مع كتاب الله منزلة رابعة. ويرد على قولهم إِذَا كان يكتفى بشهادة=

.. ..

=شاهد، ويمين المدعى ما كان هناك حاجة؛ لأن تذكر إحدى المرأتين الأخرى - أن الحاجة إلى إذكار إحداهما الأخرى، إنَّمَا هو فيما إذَا شهدتا، فأما إذَا لم تشهدَا قامت مقامهما يمين الطالب ببيان السنة الثابتة. ويرد على الاستدلال بالحديث «البينة على من ادعى» أن الحكمة التى من أجلها جعلت البينة على المدعى واليمين على المنكر أن جانب المدعى ضعيف؛ لأنه يقول خلاف الظاهر. فكلف الحجة القوية، وهي البينة؛ لأنها لا تجلب لنفسها نفعًا، ولا تدفع عنها ضررًا. فيقوى بها ضعف المدعى. وجانب المدعى عليه قوى؛ لأن الأصل فراغ ذمته فاكتفى منه باليمين، وهى حجة ضعيفة؛ لأن الحالف يجلب لنفسه النفع ويدفع عنها الضرر فكان ذلك فى غاية الحكمة. فإذا ما شهد شاهد فقد قوى جانب المدعى فتكون اليمين من جهته؛ إذْ إنها تكون من جانب أقوى المتداعيين. ويرد على استدلالهم بقول الرسول - صلى الله تعالى عليه وسلم -: «لَوْ أُعْطِيَ النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ» أنه لم يعط بدعواه، وَإِنَّما أعطى بالشاهد، واليمين تقوية لهذا الشاهد، ولذا لو رجع الشاهد كان الضمان كله عليه. (٣) يرد على الاستدلال بحديث «شاهداك أو يمينه» أنه لا يَدُلُّ على عدم جواز الحكم بشاهد ويمين إلاَّ بالمفهوم، والمانعون لا يقولون به.

هذا على مذهب الإمام أحمد وقال الإمامان مالك والشافعي: يلزمه النصف لأنه أحد حجتى الدعوى فكان عليه النصف كما لو كانا شاهدين. المغنى (١٤٨/١٢).

الإجَابَة عما ورد على الأدلة: أجيب عما ورد على سند الأحاديث التي استدل بها المجوزون: أنَّها رويت من طرق كثيرة بعضها صحيح لا مِطعن فيه ورواها نَيِّفٌ وَعِشْرُوْنَ صحابيًّا. وَخَرَّجَ مسلم رواية الشاهد واليمين. وأما كونها محتملة فقد رد على ذلك ابْنُ الْعَرَبِيِّ بقوله: «وأظرف ما وجدت لهم فى رد الشاهد واليمين أمران؛ أحدهما: أنَّ المراد قضى بيمين المنكر مع شاهد الطالب. والمراد أنَّ الشاهد الواحد لا يكفى فى ثبوت الحق فيجب اليمين على المدعى عليه. فهذا المراد بقوله قضى بالشاهد واليمين، وتعقبه ابن العربي بأنه جهل باللغة؛ لأن المعية تقتضى أن تكون من شيئين فى جهة واحدة لا فى المتضادين. ثانيهما: حمله على صورة مخصوصة، وهى أنَّ رجلاً اشترى عَبدًا فادعى المشترى أنَّ به عيبًا، وأقام شاهدًا واحدًا فقال البائع: بعته بالبراءة فيحلف المشترى أنه ما اشتراه بالبراءة، ويرد العبد. وتعقبه بأنها صورة نادرة، ولا يحمل الخبر على النادر. هذا ما أجيب به عما ورد على أدلة المجوزين، ولم يجب أحد فيما نعلم عما ورد على أدلة المانعين. وانتصارًا لمذهب المجوزين. قال أبو عبيد أنَّ القضاء بشاهد، ويمين هو الذى يختاره اقتداء برسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - واقتصاصًا لأثره. وليس ذلك مخالفًا لكتاب الله عند من فهمه. والسنة مفسرة للكتاب ومترجمة عنه. وعلى هذا كثير من الأحكام التى أخذنا بها نحن، ومن خالفنا فى الشاهد واليمين كقوله - ﷺ «لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ» والرجم على المحصن، والنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، والتحريم من الرضاع ما يحرم من النسب. وقطع الموارثة بين أهل الإسلام، والكفر، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير، وعدم قتل الوالد بالولد... فى شرائع كثيرة لا يوجد لفظها فى ظاهر الكتاب، ولكنها سنن شرعها رسول=

.. ..

=الله – صلى الله تعالى عليه وسلم – فعلى الأمة اتباعها كاتباع الكتاب، وكذلك الشاهد واليمين لما قضى رسول الله – صلى الله تعالى عليه وسلم بهما. وإنَّما فى الكتاب فرجل وامرأتان، فعلم أنَّ ذلك إذًا وجدتا، فإذًا عدمتا قامت اليمين مقامهما. كما علم حين مسح النبى – صلى الله تعالى عليه وسلم – على الخفين أن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُم﴾ معناه: أن تكون الأقدام بادية، وكذلك لما رجم المحصن فى الزنى علم أن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَائة جَلْدَة﴾ للبكرين، وكذلك ما ذكرنا من السنن فما بال الشاهد، واليمين ترد من بينها.

وقال ابْنُ تيميَّة: القرآن لم يذكر الشاهدين، والرجل والمرأتين فى طرق الحكم التى يحكم بها الحاكم وإنما ذكر هذين النوعين من البينات فى الطرق التى يحفظ بها الإنسان حقه. ثم قال: وما تحفظ به الحقوق شىء، وما يحكم به الحاكم شىء آخر؛ فَإنَّ طرق الحكم أوسع من الشاهدين والرجل والمرأتين فإنَّ الحاكم يحكم بالنكول، ولا ذكر له فى القرآن. فإنْ كان الحكم بشاهد ويمين مخالفًا لكتاب الله فالحكم بالنكول أشد مخالفة.

وقال الرَّبيعُ: قال الشافعى: قال بعض الناس فى اليمين مع الشاهد قولاً أسرف فيه على نفسه قال: أَرُدُّ حكم من حكم بهما؛ لأنه مخالف القرآن. فقلت له: آلله أمر بشاهدين، أو شاهد وامرأتين، قال: نعم. فقلت: أحتم من الله ألا يجوز أقل من شاهدين.؟ قال: فإن قلته. قلت: فقله. قال: قد قلته. قلت: وتجد فى الشاهدين اللَّذَيْنِ أمر الله بهما حدًّا. قال: نعم. حران مسلمان بالغان عدلان. قلت: ومن حكم بدون ما قلت خالف حكم الله؟ قال: «نعم» قلت له: إنْ كان كما زعمت فقد خالفت حكم الله، قال وأين ؟. قلت أجزت شهادة أهل الذِّمَّةِ وهم غير اللذين شرطْ اللّه أن تجوز شهادتهم. وأجزت شهادة القابلة وحدها على الولادة، وهذان وجهان أعطيت بهما من جهة الشهادة، ثم أعطيت بغير شهادة فى القسامة وغيرها، قلت: والقضاء بالشاهد، واليمين ليس يخالف حكم الله، بل هو موافق لحكم الله إذْ فرض الله طاعة رسوله فاتبعت رسول الله – صلى الله تعالى عليه وسلم – فعنِ الله سبحانه وتعالى قبلت كما قبلت عن رسوله.

وقال الشوكانى: إنَّ جميع ما أورده المانعون من الحكم بشاهد ويمين – غير نافق فى سوق المناظرة. عند من له إلمام بالمعارف العلمية، وأقل نصيب من إنصاف. فالحق أن أحاديث العمل بشاهد ويمين زيادة على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُم﴾. وعلى ما دل عليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «شاهداك أو يمينه». غير منافية للأصل. فقبولها متحتم، وغاية ما يقال على فرض التعارض. وإن كان فرضًا فاسدًا أن الآية والحديث المذكورين يدلان بمفهوم العدد على عدم قبول الشاهد واليمين، والحكم بمجردهما، وهذا المفهوم المردود عند أكثر الأصوليين لا يعارض المنطوق، وهو ما ورد فى أحاديث العمل بشاهد ويمين على أنه يقال العمل بشهادة المرأتين مخالف لمفهوم «شاهداك أو يمينه». فَإنْ قالوا: قَدَّمْنا على هذا المفهوم منطوق الآية الكريمة قلنا: ونحن قدمنا على ذلك المفهوم منطوق أحاديث الباب هذا على فرض أن الخصم=

ذلك، ودخولُ وقت العبادة يفيده إخبارُ واحِدٍ على رأى؛ كأول رمضان، وخُرُوجُ رمضان لابدَّ من العدد؛ على تفاصيل مذكورة فى علم الفقه[١] لا يليق ذكرها واستيعابها بهذا الموضع، وكذلك الزنا[٢] والقتل لا يثبت بما تثبت به الأموال.

=يعمل بمفهوم العدد، فإنْ كان لا يعمل به، فالحجة عليه أوضح وأتم. ينظر نص كلام شيخنا محمد عبدالمنعم فى البينة.

(١) ولا خلاف لأحد فى وجوب الصوم برؤية عدلين، أما رؤية بشهادة عدل واحد، فقد اختلف فيه، فعند مالك – رضى الله عنه – لا يجب صوم بذلك؛ لاشتراطه فى الرؤية أن تكون من عدلين، ودليله فى ذلك ما رُوى عن الحسين بن الحارث أنه قال: خَطَبَنَا أَمِيرُ مَكَّةَ الْحَارِثُ بْنُ حَاطِبٍ، فَقَالَ: «أَمَرَنَا رسولُ اللّه – ﷺ – بأَن نَنْسَكَ لِرُؤْيَته فَإِن لَمْ نَرَهُ فَشَهِدَ شَاهِدَانِ عَدْلاَن نسكْنَا بِشَهَادَتِهِمَا» وَأَيضًا الاتفاق على عدم القبول من عدل واحد فى ثبوت هلال شوال، فرمضان مثله، وعند معشر الشافعية، أَنَّهُ يَجبْ الصَّومُ بشهادة عدل واحد، ووافقهم على ذلك الإمام «ابن حنبل»، يدلل لذلك ما رُوى عن ابن عباس – رضى الله عنهما –؛ «أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إلى النَّبيِّ – ﷺ – فقال: إِنِّى رأَيْتُ الهِلاَلَ، فَقَالَ لَه عَليه السَّلاَمُ: أَتشهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلاَّ اللَّه ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ أَتَشْهَدُ أنّ مُحَمَّداً رَسُوْلُ اللّه ؟ قال: نعم. قَالَ عَليه السَّلاَمُ: فَأَذِّن فِي النَّاس يَا بلاَلُ. فَلْيَصُوْمُوا غَدًا» ولما رُوى عن ابن عُمَرَ – رضى الله عنهما – أَنَّهُ قَالَ: «تَرَاءَى النَّاسُ الهِلاَلَ فَأَخبَرْتُ النَّبىَّ – ﷺ – أَنِّى رَأَيْتُهُ، فَصَامَ وَأَمَرَ النَّاسَ بصِيَامِهِ». وَلأنّ فِيْهِ الاحتياط لأمر الصوم. قال الإمام عليٌّ – رضى الله عنه وكرم وجهه –: «لأَنْ أَصُوْمَ يَوْمًا مِن شَعْبَانَ، أَحَبُّ إِلَىَّ مِنْ أَنْ أُفْطِرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ» ويمكن أن تُردَّ شبهة القائلين بعدم الاكتفاء بشهادة الواحد، أما عن حديث الحسين بن الحارث، فيجاب عنه: بأن المراد بالنسك، فى عيد الفطر لا الصيام، جمعا بين الأحاديث، حتى أن البيهقي وغيره، ذكره فيما ترجم له، بثبوت هلال شوال بعدلين، ونحن معاشر الشافعية، نقول بهذا، إذ هلال شوال لا يثبت عندهم إلاَّ بشاهدين؛ لهذا الحديث المتقدم وغيره؛ ولأن بثبوته يسقط فرضُ الصوم، فاعتبر فيه العدد، للاحتياط، وبهذا يظهر الفرق الجليُّ بين هلال رمضان، وهلال شوال، فاكتفينا فى ثبوت الأول بشاهد واحد؛ احتياطًا للصوم، ولم نكتف فى الثاني بشاهد واحد، بل قلنا: لابد من شاهدين؛ خشية سقوط الغرض. وعلى ما ذُكِرَ يبطل قياس هلال رمضان على هلال شوال؛ للفرق البين بينهما. ولا خلاف فى أنه لا يقبل فى ثبوت رؤية هلال رمضان قول الكافر والفاسق والمغفل.

(٢) يشترط فى الشهادة على الزِّنا أربعةُ رجال؛ لقوله تعالى: ﴿لَوْلاَ جَاءُوا عَلَيه بأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يأْتوا بالشُّهَدَاء فَأُولَئِكَ عِند اللهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾. وقوله تعالى: ﴿والَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتوا بأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾. الآية. ثبت بهذا النص اشتراط أربعة شهداء فى الزنا؛ وبهذا قال جمهورُ العلماء. وحكى عن عطاء، وحماد، أنهما قالا: يجوز فى الزنا شهادة ثلاثة رجال وامرأتين؛ لأنهما يقومان مقام رجل فى الأموال؛ فكذا هنا.

والحق أن هذا رأى فى منتهى الضعف؛ لأن النص صريح فى اشتراط الرجال؛ إذ أن العدد لا=

فإن قلت: «إذا ترتَّب على الكذب مقتضاه، وَجَبَ أن يثبت كذبه؛ لاستحالة ثبوت المقتضَى بدون[1] المقتضِى؛ فيلزم ثبوت كذب الشاهد الواحد إذا شهد فى الزنا والقتل؛ وإنه باطلٌ»:

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان ثبوتُ مقتضى الكذب بالكذب، وأما إذا كان لمعارض آخر قوىٍّ، فلا، وهذا إنما لم تقبل شهادة الواحد من الزنا والقتل؛ لما علم من [٢٨٦/ب] اختصاص [الفعلين بما] [2] يوجب الاحتياط؛ فإن إراقة الدماء أمر عظيم؛ وكذا فالشهادة على الزنا [أمر عظيم] [3] مشروط بأمور يتعذَّر اجتماعها، فافهم ما ذكرناه فى تقرير هذه القاعدة، فإنه من دقيق النظر .

أما قوله: «لا نسلِّم أن ثبوت هذه الأحكام فى تلك الصور لأجْلِ مفهوم الراجح»:

قلنا: الدليل عليه قد ذكرناه، وهو المناسبة والدوران:

أما المناسبة: فلأن ترجيح الراجح على المرجوح أمرٌ مطلوبٌ فى نظر الحكيم جزمًا، وترتيبُ مقتضى الراجح عليه طريقٌ صالح، والحكيم قد باشره؛ فإنه رتب الحكم على وفق ذلك فى صور المقيس عليه، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك.

وأما الدوران: فظاهر.

=يؤنث إلا مع المذكر، وأيضا شهادة النساء فيها شبهة، فلا تقبل فيما يندرئ بالشبهات. وللشهود فى الزنى النظر للعورة؛ لأن الشهادة لا تتحقق إلا به. وقال الحطاب فى كتابه «مواهب الجليل»: وهذا كله إن عجز الشهود عن منع الفاعلين من إتمام ما قصداه، أو ابتدآه من الفعل؛ ولو قدروا على ذلك بفعلٍ أو قولٍ - فلم يفعلوا - بطلت شهادتهم؛ لعصيانهم بعدم تغيير هذا المنكر؛ إلا أن يكون فعلهما بحيث لا يمنعه التغيير لسرعتهما.

أما اللواط. فذهب الشافعى، ومالك، وأحمد - فى إحدى الروايتين عنه، وأبو يوسف، ومحمد إلى أنه كالزنا، فيشترط فيه شهادة أربعة رجال؛ وذلك لأن فى كل منهما سفح الماء فى محلٍّ محرم مشتهى. وذهب أبو حنيفة، ومحمد بن حزم؛ إلى أنه يثبت بشهادة رجلين، ولا حد فيه، بل فيه التعزير؛ وذلك لأن السفح بالزنى أشد ضررا من السفح باللواط. وقد يحتج لاشتراط نصاب الزنى بقوله تعالى لقوم لوط: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾. وقال تعالى فى الزنا: ﴿واللَّاتى يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُم فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾. ينظر نص كلام شيخنا محمد عبد المنعم فى البينة.

(١) فى «أ»: دون.

(٢) فى «جـ»: الظن لا.

(٣) سقط فى «جـ».

وهما دليلان على الغلبة؛ على ما سيأتى بيانه فى «باب القياس».

وأما قوله: «لم يعتبر الشارع مطلق الظنِّ فى صورة من الصور»:

قلنا: لا نسلِّم، وما ذكرته مجرَّد دعوى من غير دليل.

وأما الأمثلة التي ذكرها، فهى تدلُّ على أن الشارع ما اعتبر كلَّ ظَنٍّ، ونحن نقول به، بل نقول: الظنُّ الذى لم يعلم من الشارع إلغاؤه، الدليلُ يقتضى اعتباره.

واعلم: أنَّ هذه القاعدة نعيدها فى «كتاب الأخبار» مع أسئلة وأجوبة مفصَّلة؛ عند الإحاطة بها تندفع أمثال هذه الخيالات .

وأما قوله: «هذا قياس فى مواضع القطع» - فهو باطلٌ؛ لما عرفت أن مِنْ أصل المصنِّف: أن هذه المسألة ظنيَّة، فلا مطمع للعلم فيها؛ وقد قرَّرناه.

وأما قوله: «فأين الأمر من قيم المتلفات» - قلنا: هذا مجرد استبعاد، ودفعُ الاستبعاد ربط الحكم فى المقيس عليه(١) بجامعٍ مشترك؛ على ما بيناه.

واعلم: أن السؤال القادح في هذا الدليل: الفرق بين المقيس عليه والمقيس، وقد ذكره المصنِّف فى «كتاب الأخبار» مع الجواب عنه؛ فلهذا تركنا ذكره .

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ الْخَامِسَ عَشَرَ: الْوُجُوبُ يَنْبَغِى أَنْ تَكُونَ لَهُ صِيغَةٌ مُفْرَدَةٌ فِى اللُّغَةِ، وَتِلْكَ الصِّيغَة هِىَ: «افْعَلْ»؛ فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ «افْعَلْ» لِلْوُجُوبِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْوُجُوبَ لَهُ صِيغَةٌ مُفْرَدَةٌ فِى اللُّغَةِ»:

لأَنَّ الْوُجُوبَ مَعْنًى تَشْتَدُّ الحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ، وَالنَّاسُ قَادِرُونَ عَلَى الْوَضْعِ، وَالْمَانِعُ زَائِلٌ ظَاهِرًا، وَالْقَادِرُ: إِذَا دَعَاهُ الدَّاعِى إِلَى الْفِعلِ حَالَ عَدَمِ المَانِعِ - وَجَبَ حُصُولُ الْفِعْلِ مِنهُ؛ فَثَبَتَ أَنَّ الْوُجُوبَ لَهُ صِيغَةٌ مُفْرَدَةٌ فِى اللُّغَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ تِلْكَ الصِّيغَةَ هِىَ صِيغَةُ «افْعَلْ»؛ لأَنَّ تِلْكَ الصِّيغَةَ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ صِيغَةَ «افْعَلْ» أَوْ غَيْرَهَا:

وَالثَّانِى بَاطِلٌ بِالإِجْمَاعِ:

---

(١) أى: فى المقيس عليه بالمقيس.

أَمَّا عِنْدَ الْخَصْمِ؛ فَلأَنَّهُ يُنْكِرُ ذَلِكَ عَلَى الإطلاقِ، وَأَمَّا عِنْدَنَا؛ فَلأَنَّـا لاَ نَقُـولُ بِـهِ فِـى غَيْرِ صِيغَةِ «افْعَلْ».

وَإِذَا بَطَلَ هَذَا الْقِسْمُ - ثَبَتَ الْقِسْمُ الأَوَّلُ؛ وَإِلاَّ لَكَانَتِ اللُّغَةُ خَالِيَةً عَنْ لَفْظَـةٍ مُفْـرَدَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْوُجُوبِ؛ مَعَ أَن الدَّلِيلَ قَدْ دَلَّ عَلَى وُجُودِهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعـالى - أن المدعَـى أن الوجـوب لـه صيغـةٌ مفـردَةٌ فـى اللغة، وتلك الصيغة هى «افعل»؛ فيلزم أن تكون صيغة «افعل» للإيجاب.

أما أن للإيجاب صيغةً مفردةً فى اللغة فذلك لأن الإيجـاب معنًـى تشـتدُّ الحاجـة إليـه، والناس قادرون على الوضع؛ لأن المعنـىَّ بـالقدرة علـى ذلـك تمكُّنهـم مـن تصـوُّر معنـى الإيجاب، والاصطلاحِ على التعبير عن ذلك المعنَى بلفظ من الألفاظ، والقدرةُ علـى هـذا التعبير ثابتة جزمًا، والداعى لهم إلى ذلك قائمٌ؛ لأن المعنىَّ بالداعى فى حق الإنسـان: أنـه إذا كان قادرًا على الترك والفعل على السواء، فنسبة قدرته إلى طريق الفعل والترك علـى السويَّة، ومادام هذا الاستواءُ باقيًا امتنـع الرجحـان؛ لأن الرجحـان والاسـتواء متنافيَـان، فإذا حصل فى القلب عِلْمٌ أو ظَنٌّ أو اعتقادٌ باشتمال ذلك الفعلِ علَـى مصلحـة خالصـة أو راجحة، حصل الرجحان بسبب ذلك، ولا نعنى بالداعية إلا ذلك.

ولك أن تعتبر مع ذلك العِلْـم أو الظـن أو الاعتقـاد اشـتماله علـى المصلحـة الخالصـة الحاصلة بعد ذلك العلم أو الظن أو الاعتقـاد الموجبـة للـترجيح، والداعيـة بهـذا التفسـير موجودة، فلا مانع ظاهرًا بالأصل المقتضى عدمه.

فإذا ثبت وجودُ القدرةِ [٢٨٧/أ] والداعيةِ وَعَدمِ المانع، وجب الفعل؛ لما قرَّرنـاه فـى مسألة: أن الطلب مغايرٌ لـلإرادة؛ فثبـت أن الإيجـاب لـه صيغـة مفـردة، وتلـك الصيغـة المفردة: إما صيغة «افعل» أو غيرها؛ والثانى باطل بالإجماع؛ وذلك لأن الخصـم لا يقـول بأن الإيجاب له صيغة مفردة أصلاً: لا هذه ولا غيرها، وأما نحن: فلأنا [لا] نقـول بـأن: للإيجاب صيغة مفردة غير صيغة «افعل»؛ فتعيَّن الأول.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيـلَ: «لاَ نُسَـلِّمُ أَنَّ الْوُجُـوبَ لَـهُ صِيغَـةٌ فِـى اللُّغَةِ:

قَوْلُهُ: «الدَّاعِى قَائِمٌ»:

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الدَّاعِى - قَائِمٌ.

قَوْلُهُ: «الْوُجُوبُ مَعْنًى تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ»:

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لاَ بُدَّ مِنَ تَعْرِيفِهِ بِاللَّفْظِ، وَلِمَ لاَ تَكْفِى فِيهِ قَرِينَةُ الْحَالِ؟!

سَلَّمْنَا شِدَّةَ الْحَاجَةِ إِلَى لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ؛ لَكِنَّهُ قَدْ وُجِدَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «أَوْجَبْتُ» وَ«أَلْزَمْتُ» وَ«حَتَّمْتُ».

فَإِنِ ادَّعَيْتَ: أَنَّهُ لاَبُدَّ مِنِ اللَّفْظِ الْمُفْرَدِ - طَالَبْنَاك بِالدَّلاَلَةِ عَلَيْهِ.

سَلَّمْنَا قِيَامَ الدَّلاَلَةِ وَحُصُولَ الدَّاعِي؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لا مَانِعَ ؟!

ثُمَّ نَقُولُ: الْمَانِعُ هُوَ أَنَّ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةٌ، لاَ اصْطِلاَحِيَّةٌ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانُوا مَمْنُوعِينَ عَنْ وَضْعِ الأَلْفَاظِ لِلْمَعَانِي.

سَلَّمْنَا قِيَامَ الدَّاعِي، وَزَوَالَ الْمَانِعِ؛ فَلِمَ قُلْتَ بِأَنَّهُ يَجِبُ الْفِعْلُ ؟!

ثُمَّ نَقُولُ: مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلِيلِ مَنْقُوضٌ، وَمُعَارَضٌ:

أَمَّا النَّقْضُ: فَلأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَى وَضْعِ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَى الْحَالِ، وَلَفْظ آخَرَ يَدُلُّ عَلَى الاسْتِقْبَالِ؛ عَلَى التَّعْيِينِ - شَدِيدَةٌ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ ذَلِك فِي اللُّغَةِ.

وَأَيْضاً فَأَصْنَافُ الرَّوَائِحِ مُخْتَلِفَةٌ، وَالْحَاجَةُ إِلَى تَعْرِيفِهَا شَدِيدَةٌ؛ مَعَ أَنَّهُ لَمْ تُوضَعْ لَهَا أَلْفَاظٌ مُفْرَدَةٌ.

وَكَذَا: أَصْنَافُ الاِعْتِمَادَاتِ مُتَمَيِّزَةٌ؛ مَعَ أَنَّهُ لَمْ تُوضَعْ لَهَا أَلْفَاظٌ مُفْرَدَةٌ.

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ: فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحدُهُمَا: أَنَّ الْوُجُوبَ، كَمَا أَنَّهُ مَعْنًى تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنهُ - فَكَذَا أَصْلُ التَّرْجِيحِ، أَعْنِي: الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ.

وَالنَّدْبُ: مَعْنًى تَشْتَدُّ الحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَضَعُوا لَهُ لَفْظًا، وَلاَ لَفْظَ لَهُ سِوَى «افْعَلْ»؛ فَوَجَبَ كَوْنُهُ مَوْضُوعًا لَهُ.

وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ لِلنَّدْبِ وَحْدَهُ - قَالَ: «النَّدْبِيَّةُ»: مَعْنًى تَشْتَدُّ الحَاجَةُ إِلَى تَعرِيفِهَا؛ فَلاَبُدَّ

مِنْ لَفْظٍ، وَلا لَفْظَ سِوَى هَذَا؛ فَوَجَبَ كَوْنُهُ لِلنَّدْبِ.

وَمَنْ قَالَ بالاشْتِرَاكِ - قَالَ: «قَدْ يَحْتَاجُ الإنْسَانُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ أَحَدِ هَذَيْنِ الأَمْرَيْنِ؛ عَلَى سَبِيلِ الإِبْهَامِ؛ فَلابُدَّ مِنْ لَفْظٍ، وَلاَ لَفْظَ لَهُ إلاَّ هَذَا؛ فَوَجَبَ كَوْنُهُ مَوْضُوعا لَهُمَا بِالاشْتِرَاكِ».

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ «الْوُجُوبَ»: مَعْنًى تَشْتَدُّ الحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ؛ فَلَوْ كَانَتْ صِيغَةُ «افْعَلْ» مَوْضُوعَةً لَهُ - لَوَجَبَ أَنْ يَعْرِفَ ذَلِكَ كُلُّ أَحَدٍ؛ وَلَوْ عَرَفَهُ كُلُّ أَحَدٍ - لَزَالَ الخِلافُ؛ فَلَمَّا لَمْ يَزُلْ عَلِمْنَا أَنَّهُ غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لاَبُدَّ مِنْ لَفْظٍ، وَأَنَّ ذَلِكَ اللَّفْظَ هُوَ: «افعَلْ»؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً لِلنَّدْبِ - أَيْضًا - بالاشْتِرَاكِ ؟!

ثُمَّ نَقُولُ: «الدَّلِيلُ الَّذِى ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِى إِثْبَاتَ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ»:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لا نُسَلِّمُ شِدَّةَ الْحَاجَة إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ مَعْنَى الْوُجُوبِ»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الإنْسَانَ الْوَاحِدَ لاَ يَسْتَقِلُّ بِإِصْلاحِ كُلِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ؛ بَلْ لاَبُدَّ مِنَ الْجَمْعِ الْعَظِيمِ؛ حَتَّى يُعِينَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ فِى مَهامِّهِ؛ لِتَنْتَظِمَ مَصْلَحَةُ الْكُلِّ، وَإِذَا احْتَاجَ الإنْسَانُ إِلَى فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْغَيْرُ؛ لاَ مَحَالَةَ، وَأَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ لاَ يَعْلَمُ مِنْهُ ذَلِكَ إلاَّ إِذَا عَرَّفَهُ - فَحِينَئِذٍ يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُعَرِّفَهُ أَنَّهُ لابُدَّ وَأَنْ يأْتِىَ بذَلِكَ الْفِعْلِ، وَأَنَّهُ لاَ يَجُوزُ لَهُ الإِخْلالُ بِهِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ هَذَا المَعْنَى - مِمَّا تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى تَعْرِيفِهِ.

قَوْلُهُ: «هَبْ أَنَّهُ لاَبُدَّ مِنْ تَعْرِيفِهِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ التَّعْرِيفَ لاَ يَحْصُلُ إلاَّ بِاللَّفْظِ؟»:

قُلْنَا: لأَنَّهُمْ إِنَّمَا اتَّخَذُوا الْعِبَارَاتِ مُعَرِّفَاتٍ لِمَا فِى الضَّمَائِرِ دُونَ غَيْرِهَا؛ لأَجْلِ أَنَّ الإتْيَانَ بِالْعِبَارَاتِ أَسْهَلُ مِنَ الإِتْيَان بِغَيْرِهَا؛ وَهَذَا المَعْنَى قَائِمٌ فِى مَسْأَلَتِنَا؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِهِ.

قَوْلُهُ: «لِمَ لاَ يَكْفِى فِيهِ قَوْلُهُ: أَوْجَبْتُ، وَأَلْزَمْتُ ؟»:

قُلْنَا: لأَنَّ اللَّفْظَ المُفْرَدَ أَخفُّ عَلَى اللِّسَان مِنَ المُرَكَّبِ؛ فَيَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَ لَفْظا مُفْرَدا لِهَذا المَعْنَى؛ قِيَاسا عَلَى سَائِرِ الأَلْفَاظِ المُفْرَدَةِ.

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لاَ مَانِعَ ؟»:

قُلْنا: لأَنَّ المَوَانِعَ - بِأَسْرِهَا - كَانَتْ مَعْدُومَةً، وَالأَصْلُ بَقَاءُ ذَلِكَ الْعَدَمِ فَيَحْصُلُ مِنْ هَذَا ظَنّ أَنَهُ لاَ مَانِعَ، وَالدَّلِيلُ الَّذِى ذَكَرْنَاهُ ظَنِّىٌّ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ كَافِيًا فِى تَقْرِيرِهِ.

قَوْلُهُ: «اللُّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةٌ؛ فَلَعَلَّهُمْ مُنِعُوا عَنِ الْوَضْعِ»:

قُلْنَا: الأَصْلُ فِى كُلِّ أَمْرٍ بَقَاؤُهُ عَلَى مَا كَانَ، وَالأَصْلُ عَدَمُ التَّوْقِيفِ، وَعَدَمُ الْمَنْعِ مِنَ الْوَضْعِ؛ فَيَحْصُلُ ظَنٌّ بَقَاءِ ذَلِكَ.

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ إِذَا وُجِدَ الدَّاعِى فِى حَقِّ الْقَادِرِ، وَانْتَفَى الصَّارِفُ - وَقَعَ الْفِعْلُ؟»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْه: أَنَّ الْقَادِرَ عَلَى الْفِعْلِ: إِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَمَكِّنًا مِنَ التَّرْكِ - فَقَدْ تَعَيَّنَ الْفِعْلُ، وَإِنْ كَانَ مُتَمَكِّنا مِنَ التَّرْك فَعِنْدَ الدَّاعِى: إِمَّا أَنْ يَتَرجَّحَ الْفِعْلُ أَوْ لا يَتَرجَّحَ:

فَإِنْ لَمْ يَتَرَجَّحْ أَلْبَتَّةَ - لَم يَكُنِ الدَّاعِى دَاعِيًا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَإِنْ تَرَجَّحَ - وَجَبَ الْوُقُوعُ؛ لاَ مَحَالَةَ.

وَتَمَامُ تَقْرِيرِ هَذَا الْكَلامِ فى كُتُبِنَا الْعَقْلِيَّةِ.

وَأَمَّا النُّقُوضُ فَهِى مُنْدَفِعَةٌ؛ لأَنَّا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ اشْتِدَادَ الحَاجَةِ إِلَى تَعْيِينِ الحَالِ، وَالاِسْتِقْبَالِ، وَالرَّوَائِحِ المَخْصُوصَةِ، وَالاعْتِمَادَاتِ المَخْصُوصَةِ - مُسَاوِيَةٌ لاِشْتِدَادِ الحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ مَعْنَى «الإِلْزَام»؛ فَإِنَّ الإِنْسَانَ قَدْ تَمُرُّ عَلَيْه مُدَّةٌ طَوِيلَةٌ، وَلاَ يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ تِلْكِ الأَشْيَاءِ؛ مَعَ أَنَّهُ - فى كُلِّ لَحْظَةٍ - يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ مَعْنَى «الْوُجُوبِ».

وَأَمَّا المُعَارَضَةُ الأُولَى - فَجَوَابُهَا: أَنَّا لَوْ جَعَلْنَا اللَّفْظَ حَقِيقَةً فِى الْوُجُوبِ - كَانَ التَّرْجِيحُ لاَزِماً لِلْمُسَمَّى؛ فَأَمْكَنَ جَعْلُهُ مَجَازا عَنِ التَّرْجِيحِ.

أَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِى التَّرْجِيح - لَمْ يَكُنِ الوُجُوبُ لاَزِمًا لِلْمُسَمَّى؛ فَلاَ يُمْكِنُ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنْهُ؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى.

قَوْلُهُ: «الحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنِ النَّدْبِيَّةِ شَدِيدَةٌ»:

قُلْنَا: لَكِنَّ الْوُجُوبَ أَوْلَى؛ لأَنَّ «الْوَاجِبَ» لاَ يَجُوزُ الإِخْلاَلُ بِهِ، وَ«الْمَنْدُوبَ» يَجُوزُ الإِخْلاَلُ بِهِ؛ وَالإِخْلاَلُ بِبَيَانِ مَا يَجُوزُ الإِخْلاَلُ بِهِ - أَوْلَى مِنَ الإِخْلاَلِ بِبَيَانِ مَا لاَ يَجُوزُ الإِخْلاَلُ بِهِ.

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ الثَّانِيَةُ: فَهِيَ: «أَنَّ اللَّفْظَ لَوْ كَانَ لِلْوُجُوبِ - لاشْتَهَرَ»:

قُلْنَا: هَذَا إِنَّمَا يَلْزَمُ، لَوْ سَلِمَ عَنِ الْمُعَارِضِ؛ أَمَّا إِذَا كَانَ لَهُ مُعَارِضٌ، وَلَمْ يَظْهَرِ الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مُعَارِضِهِ إِلاَّ عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ غَامِضٍ - لَمْ يَلْزَمْ ذَلِكَ.

قَوْلُهُ: «هَبْ أَنَّ لَفْظَ «افْعَلْ» مَوْضُوعٌ لِلْوُجُوبِ؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً لِلنَّدْبِ - أَيْضاً - بِالاشْتِرَاكِ»:

قُلْنَا: لِمَا تَقَدَّمَ؛ أَنَّ الاشْتِرَاكَ عَلَى خِلاَفِ الأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «هَذَا إِثْبَاتُ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ»:

قُلْنَا: سَنُبَيِّنُ فِي كِتَابِ الْقِيَاسِ - إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - أَنَّهُ جَائِزٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الأسئلة ظاهرة.

أما قوله: «ما ذكره منقوض ومعارض»:

أما النقض، فهو: وجودُ الدليلِ بدون المدلول، أو وجود [1] العلّة بدون المعلول، أو وجود السبب بدون المسبَّب.

وأما المعارضة: فالمراد بها: المعارضة في الحكم. أما النقض، فبيانه بصور:

الأولى: الحال على التعيين.

الثانية: الاستقبال على التعيين.

الثالثة: أصناف الاعتمادات على التعيين؛ بمعنى: أنه يجب أن يكون لكل واحد من الاعتمادات على الخصوص لفظ مُفْرَدٌ.

الرابعة: أصناف الروائح المختلفة.

ووجه النقض: أن ما ذكرتم من المعنى المقتضِي لأن يكون للإيجاب صيغة مفردة -

---

(١) في «أ، حـ»: ووجود.

[موجودٌ] (١) فى كُلِّ واحدة من هذه الصور؛ لأن الحاجة شديدة إلى التعبير عن كل واحدة من هذه الصور؛ ولأن الحاجة شديدة إلى التعبير عن كل واحد من هذه المعانى؛ فالداعية والقدرة موجودتان؛ فوجَبَ أن يوضع لكل واحدة منها لفظٌ مفردٌ؛ بعَيْن ما ذكرتم، واللازم منتفٍ؛ فإن الحال لم يوضَعْ له لفظ مفرد:

والمراد بالحال: الفعل الواقع فى الحال، وكذلك الفعل الواقع فى الاستقبال؛ فإن أمثلة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال على رأى، أو هو حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر على رأى؛ وكذلك أصناف الروائح المختلفة وأصناف الاعتمادات:

أما أصناف الروائح: فلأنه يقال: «رائحة المسك، ورائحة العنبر، ورائحة التفاح، وليس لكل(٢) واحدة واحدة لفظٌ مفردٌ؛ وكذلك كل واحدة واحدة من الاعتمادات، وتفسير الاعتمادات على اصطلاح المتكلمين: [ما ذكره إمام الحرمين فى «الشامل» قال - رضى الله عنه -: «فإنْ قيل: ما الاعتمادات ؟ وما معناه ؟: قلنا: من صار من أصحابنا إلى أن الثقل يئول إلى نفس الجوهر(٣)، فلا يقدِّر للاعتماد معنى، وقد يميل الأستاذ إلى ذلك فى كثير من مجارى كلامه، ويَقْوى ذلك على أصول أهل الحق إذا نفوا كون الثقل معنى، فقد وضح من مذاهبهم: أن الاعتماد الذى تبيَّنه من تبيَّنه لو قُدِّر ثبوته، لما اقتضى هُوِيًّا ولا تصعُّدًا، وإنما يهوى الثقيل إذا خلق الله فيه أكواناً مختصة بجهة السفل، ولو خلق الله فيه أكوانًا تخصصه بجهة أخرى، لاختصَّ بتلك الجهة».

ثم قال - رضى الله عنه -: «ومن(٤) قال: إن للاعتماد معنى - وهو الذى ارتضاه القاضى -: استدلَّ على ذلك بأن قال: من اعتمد على الشىء الحَسَّاس أدرك الحساس اعتماده، ثم إذا ثبت للاعتماد معنى، فيتصوَّر منه ستة اعتمادات على حسب تعدُّد الجهات الستة»؛ هذا نص كلامه؛ وبه ظهر خطأ من فسَّر الاعتمادات بأنواع الحَرَكَاتِ باليد والرِّجْلِ وغيرهما.

واعلم: أن الجواب المذكور عن الأسئلة واضحٌ غنيٌّ عن الشرح.

[أما] (٥) الجواب عن قولهم [٢٨٧/ب] «لم قلتم: إنه إذا وجد الداعى فى حق القادر، وانتفى الصارف.... ؟!

---

(١) فى «ج»: موجودة.

(٢) فى «أ»: كل.

(٣) فى «أ، ب»: الجواهر.

(٤) فى «أ، جـ»: ثم.

(٥) سقط فى «أ، جـ».

قلنا: الدليل عليه قد ذكرناه فى مسألة كون الطلب مغايرًا للإرادة، وبينَّا ذلك أَتَمَّ بيان، فليرجعِ الناظر إليه.

أما[١] قوله فى الجواب عن المعارضة الأولَى: «إنا لو جعلنا اللفظ حقيقة فى الوجوب، كان الترجيح لازمًا للمسمَّى، فأمكن جعله مجازًا عن الترجيح. أما لو جعلناه حقيقةً فى الترجيح، لم يكن الوجوبُ لازمًا له، فلا يمكنُ جعله مجازًا عنه» -: فيه نظر؛ وذلك لأنه[٢] إن ادعى أنه إذا لم يَكُنْ لازمًا له، لا يمكن جعله مجازًا عنه، فهو ممنوع، وجوازه ظاهر؛ وذلك لأن مِنْ جملة وجوه المجاز إطلاقَ اسم الجزء على الكل، وإطلاق اسم الكل على الجزء، وليس الكل لازمًا للجزء؛ وذلك لأنه ليس من شرط المجازِ: الملازمةُ الخارجيَّةُ.

وإن ادعى أنه إذا لم يكنْ لازمًا له، لا يمكن جعله مجازًا بطريق إطلاق اسْم الملزوم على اللازم، فهذا مسلمٌ؛ ولكن لا يلزم ألاَّ يمكن جعله مجازًا عنه مطلقًا، بل لا يمكنُ أن يجعل مجازًا عنه بهذا الطريق[٣]؛ وإلا يلزم من انتفاء الخاصِّ انتفاء العامِّ.

ثم نقول: قد اختار المصنِّف أن الأمر موضوع للمشترك بين الفور والتراخى؛ وكذلك هو موضوع للمشترك بين المرَّة والتكرار، وقد عَوَّلَ فى الدليل عليهما [على] ما ذكره، وهو: أنَّ جعله حقيقة فى القدر المشترك دافعٌ للاشتراك والمجاز، وهو الذى تمسَّك به المعترض فى جعله حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب، فإما أن يكون الجوابُ الذى ذكره صحيحًا أو فاسدًا، فإن كان صحيحًا، فسد الدليلُ المذكور فى تلك المسألتين، وإن كان فاسدًا، فسد دليله ههنا؛ لسلامة المعارضة وفساد الجواب.

وهذا إشكال واقع لا جواب له.

قوله فى الجواب عن قوله: «لو كان للوجوب، لاشتهر»:

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم أن لو كان سالمًا عن المعارِض الذى لا يدرك الفرق بينه وبين معارضه بدقيق النظر، وأما إذا لم يكنْ سالمًا عن مثل هذا المعارض، فلا يجب اشتهاره، وكون صيغة «افعل» للوجوب من هذا القبيل؛ فلهذا اشتهر.

لا يقال: قول المصنِّف: «تلك الصيغة الموضوعة للوجوب: إما صيغة «افعل» أو

---

(١) فى «أ»: إلى.

(٢) فى «جـ»: إنه.

(٣) أى: بهذا الطريق فقط.

غيرها، والثانى باطل بالإجماع: أما الخصم: فلأنه[1] ينكر ذلك على الإطلاق. وأما نحن: فلا نقول به فى غير صيغة افعل»:

قلنا: لا نسلِّم أن الخصم لم يقلْ بغير صيغة «افعل»؛ لأن الإجماع منعقد على أن الوجوب وضع للوجوب؛ لأنا نقول: المدعَى أن صيغة «افعل» موضوعةٌ للإيجاب، ولفظ المصنِّف ههنا - وإنْ كان هو للوجوب - فقد صرَّح فى الجواب بما يدلُّ على أن مراده الإيجاب؛ فإنه قال فى أثناء الجواب: «اشتدادُ الحاجة إلى التعبير عن معنى الإلزام»، والإلزامُ هو الإيجاب لا الوجوب.

فإن قيل: فعلَى هذا يكون التعارُضُ واقعًا بين مركَّبين: أحدهما «أوجَبْتُ»، والثانى: «افْعَلْ»؛ فإن «افْعَلْ» مركَّب والضمير مستتر فيه، فلا ترجيحَ لأحدهما على الآخر.

قلنا: لا نسلِّم فإن «افعل» أَخَفُّ على اللِّسَانِ؛ لأنه التُزم فيه المنعُ من إظهار الضمير.

ولا يقال: «أوجبت» لا إضمار فيه بخلاف «افعل»؛ مع أن الإضمار خلاف الأصل:

قلنا: ذلك لا يعارض دعوانا؛ فإنه أخف على اللسان، مع استتار الضمير، وكونِ الإضمار على [٢٨٨/أ] خلاف الأصلُ.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» أورد أسئلة، أقواها سؤالان:

الأول: قال: وجب أن تكون صيغة «افعل» للسؤال من الربِّ؛ كقوله تعالى: ﴿**اغْفِرْ لَنَا**﴾ - [الحشر: ١٠]؛ بِعيْنِ ما ذكرتم.

الثانى: أن الإيجاب - وإن كان أهمَّ - إلا أن الندب أكثر، والتعبير عن الأكثر أهمُّ.

والجواب عن الأول: لا نسلِّم أن قولنا «اللَّهُمَّ اغْفِرْ» لا يقتضى الإيجاب، بل يقتضى الإيجاب إلا أن الوجوب لا يترتَّب عليها.

وأما قوله: «الندب أكثر، والتعبيرُ عن الأكثر أهم».

قلنا: لا نسلِّم أن التعبير عن الأكثر أهم؛ وهذا لأن الحاجة لا تدعو إلى ذلك الأكثر؛ كادعائنا ههنا، وكثرتها مع جواز تركها لا توجب شدة الحاجة إليها.

وباقى أسئلته تنقسم إلى قسمين: قسم: أورده المصنِّف، وأجاب عنه، والقسم الثانى: فاسد، لا يستحق الجواب. والله أعلم بالصواب.

---

(١) فى «حـ»: فإنه.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى -: **الدَّلِيلُ السَّادِسَ عَشَرَ**: حَمْلُهُ عَلَى «الْوُجُوبِ» يُفِيدُ الْقَطْعَ بعَدَمِ الإقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ، وحَمْلُهُ عَلَى «النَّدْبِ» يَقْتَضِي الشَّكَّ فِيهِ؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى «الوُجُوبِ» وإنَّمَا قُلْنَا: «إنَّ حَمْلَهُ عَلَى «الْوُجُوبِ» يُفِيدُ الْقَطْعَ بِعَدَمِ الإقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ؛ لأَنَّ المَأْمُور بِهِ: إمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجبا، أَوْ مَنْدُوبا:

فَإنْ كَانَ وَاجبا: فَحَمْلُهُ عَلَى الْوُجُوبِ يَقْتَضِي الْقَطْعَ بِعْدَمِ الإقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

وَإنْ كَانَ مَنْدُوباً: فَالْقَوْلُ بِوُجُوبِهِ سَعْيٌ فِي تَحْصِيلِ ذَلِكَ المَنْدُوبِ بِأَبْلَغِ الْوُجُوهِ؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ الْقَطْعَ بِعَدْمِ الإقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

فَإذَنْ: عَلَى كِلاَ التَّقْدِيرَيْنِ: هُوَ غَيْرُ مُقْدِمٍ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

أَمَّا لَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى «النَّدْبِ» فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ المَأْمُورُ بِهِ مَنْدُوبًا - حَصَلَ الْقَطْعُ بَعَدَمِ الإقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَةِ الأَمْرِ.

أَمَّا لَوْ كَانَ وَاجِبًا، وَنَحْنُ قَدْ جَوَّزنَا لَهُ التَّرْكَ - كَانَ ذَلِكَ التَّرْكُ مُخَالَفَةً لِلأَمْرِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى «النَّدْبِ» يَقْتَضِي الشَّكَّ فِي كَوْنِهِ مُخَالِفًا لِلأَمْرِ.

وَإذَا ثَبتَ هَذَا - فَنَقُولُ: وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى «الْوُجُوب» لِلنَّصِّ وَالمَعْقُول:

أَمَّا النَّصُّ فَقَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ -: «دَعْ مَا يَرِيبُكَ، إلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ».

وأَمَّا المَعْقُولُ - فَهُوَ: أَنَّهُ إذَا تَعَارَضَ طَرِيقَانِ: أَحَدُهُمَا آمِنٌ قَطْعًا، وَالآخَرُ مَخُوفٌ - كَانَ تَرْجِيحُ الآمِنِ عَلَى المَخُوفِ مِنْ مُوجبَاتِ الْعُقُول.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن صيغة «افعل» إذا وردَتْ مجرَّدة عن القرائن، وأمكن حملها على الوجوب، وأمكن حملها على الندب -: فالحمل على الوجوب متعيِّن؛ فهذا هو المدعَى.

والدليل عليه هو: أن الحمل على الوجوب يفضي إلى عدم مخالفة الأمر قطعًا؛ لأنه لا يترك الواجب إلا لمانع شرعي، وإذا حملناه على الندب يفضي إلى مخالفة الأمر على سبيل الاحتمال.[1]

---

(١) في «أ»: الإجمال.

بيان الأول: هو: أنا إذا حملناه على الوجوب، فالذى لا يترك الواجب إلا لمانع شرعىٍّ لا يتركه؛ فلا يتورط [فى] ورطة[١] مخالفة الأمر قطعا؛ لأن المأمور به: إن كان واجبًا، فقد أتى بالواجب، وإن كان مندوبًا، فقد أتى بالمندوب؛ لأن المعنىَّ من الإتيان بالمندوب الإتيانُ بتلك الحقيقة، أى: إن كان صومَ يوم، فقد أتى بصوم يوم، وإن كان أربعَ ركعات، فقد أتى بأربع ركعات، فَيسْلَمُ عَنْ مخالفة الأمر على كلا التقديرين.

بيان الثانى: أنا لو حملناه على الندب: فإن كان المأمور به مندوبًا: فإن تركه، فقد تركه ويجوز له تركه؛ فَيَسْلَمُ عن مخالفة الأمر، وإن كان واجبًا وقد تركه، فلا يَسْلَمُ عن مخالفة الأمر على كل حال.

فثبت أن الحمل على الوجوب يفضى إلى عدم مخالفة الأمر قطعًا، والحمل على الندب لا يفضىِ إلى عدم مخالفة الأمر قطعًا، بل على سبيل الشكِّ، ولا نعنى بكون الحمل على الوجوب أَحْوَطَ إلا ذلك.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: الحمل على ذلك واجب [للنص والمعقول] [٢]:

أما أولاً: فلقوله - عليه الصلاة والسلام -: «دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَالاَ يَرِيبُكَ»[٣].

وأما ثانيًا: فلأن سلوك الطريق الآمن من مقتضيات العقول السليمة.

[واعلم: أنَّ هذا الدَّليل] على الوجه الذي قرَّرناه تامٌّ صحيحٌ لا إشكال فيه، إذا تمسَّكنا بالمعقول الدالِّ على وجوب سلوك الطريق الآمن.

لا يقال: «إنا لا نسلِّم أن الاحتراز عن الخطر [متحتِّم؛ فإنه] [٤] قد لا يكون مُتحتِّمًا[٥]؛ كما فى الأسفار، والمتاجر، وارتكاب الأخطار».

قلنا: عذاب الآخرة شديدٌ، والاحتراز عنه ليس كالاحتراز[٦] عن مكروهات الدنيا؛ فكان مُتحتِّما جزمًا.

وأما التمسك بالحديث: ففيه نظر؛ وذلك لأنه صيغة أمر، والنزاع فى كونها تقتضى

---

(١) فى «جـ»: ورط.

(٢) سقط فى «أ، جـ».

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «ج»: متجهًا.

(٦) فى «أ»: بالاحتراز.

الوجوب مفضٍ [٢٨٨/ب] إلى إثبات الشيء بنفسه؛ [وهو مُحَال] [١].

ولا يقال: ما ذكره من الدليل مدخولٌ؛ وبيانه على مسلكين:

المسلك[٢] **الأول**: لا نسلِّم أن حمل الأمر على الوجوب يفيدُ القَطْعَ بعَدَمِ مخالفة الأمر، وكيف يحصل القطع ومن الناس من قال: إنه وضع[٣] للتحريم والكراهة مَع بقيَّة الأحكام؛ كما تقدم في أول المسألة ؟! فلعلَّ مراد المتكلِّم بهذا اللفظ التحريم؛ فيحصل الذمُّ بالإقدام، والإخلالُ بصيغة الأمر.

سلَّمنا انحصار مسماه في الوجوب أو الندب، ولكن علَى تقدير كونه لِلنَّدْبِ يفعله بنيَّة الوجوب، وفعله بنية الوجوب يقتضى المعصية واستحقاقَ الذمِّ مع الجهل المركَّب، فما حصل الاحتياط؛ فإن الإنسان في الشريعة لو اعتقد أن المندوب واجب ربما يعصى؛ فإن الندب قد يكون ضروريًّا في الدين، فاعتقاد وجوبه جحد لما علم من الدين بالضرورة، وجحد ما علم من الدين بالضرورة كفر إجماعًا، وهذا خطر عظيم لا نأمنه، وقد يكون ذلك الوصف الخاصُّ من الندبية مقصودَ الأمر، واللفظُ موضوعٌ له، فما قطعنا بعدم مخالفة الأمر.

قوله: «أما لو حملناه على الندب، [فله] [٤] الترك، لكن الفعل هو المقصود وجواز الترك تَبَعٌ، فإذا ترك، لا يكون المقصود المهمُّ من الندب الذى هو الفعل حصل».

قوله: «أما إذا[٥] كان واجبًا ونحن قد جوَّزنا له الترك، كان ذلك الترك مخالفةً للأمر»:

قلنا: لم ينشأْ ذلك من اعتقاد كونه ندبًا، وإنَّما نشأ من تركه، وقد لا يتركه؛ فيحصُلُ مقصود الوجوب الذى هو مصلحة.

ويتجه أن يقال: إن جوَّزنا له الترك بتركه في كثير من الصور، فيضيع الوجوب، وإن فعل، فعل بنية الندب، [والواجب] [٦] بنية الندب لا يجوز إجماعًا.

المسلك الثاني من الاعتراض أن نقول:

لا نسلِّم أن الحمل على الوجوب أحوط؛ وذلك لأن كثيرًا من الواجبات التى يقطع بوجوبها تترك[٧].

---

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ، جـ».

(٣) سقط في «جـ».

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: لو.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: مترك.

سلَّمنا ذلك؛ [ولكن] (١) لماذا يحمل على الوجوب ؟!

قوله: «إنه طريق آمن، وهذا مَخُوفٌ»:

قلنا: لا نسلِّم [هذا] (٢)؛ لأنا نحمله على الندب بقرينة؛ وعلى هذا التقدير: يمنع أن يكون واجبًا، فلا تحصل مخالفة الأمر؛ وهذا لأن الصيغة: إما مشتركة(٣) بين الوجوب والندب، وإما موضوعة لمطلق الترجيح، أو تكون موضوعة لهما بالمشترك اللفظي؛ وعلى التقديرين: لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة.

[قوله] (٤):«قبل أن يعلم أنه للوجوب أو للندب إذا حملناه على الوجوب، قطعنا بعَدَمِ مخالفة الأمر»:

قلنا(٥): بل خالفنا الأمر من وجوه أخر؛ وذلك لأنا بيَّنَّا أنَّا لَمَّا أُمِرنا بالتوقُّف إلى ظهور الدليل، فلو حملناه على الوجوب قبل ظهور ذلك الدليل، كنا قد خالفنا الأمر، واحتمل أن يكون الأمر للندب؛ فاعتقاد الوجوب خطأ؛ فليس هذا بطريق آمن، بل الطريقُ الآمِنُ هو التوقُّف.

سلَّمنا أنه أشدُّ أمنًا بالقياس إلى الندب، وأما بالنسبة إلى التوقُّف فلا.

وإن قال: «لو لم يظهر الدليل وحضر وقت الحاجة»:

قلنا: نمنع(٦) تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ فيعمل عند ذلك بما هو أرجح، ويصير عدم ظهور القرينة في وقت الحاجة قرينةً في أن المراد هو الوجوب، وهذا الحمل ليس لأنَّ الصيغة من حيث هي اقتضتِ الحمل على الوجوب، بل الصيغة مع [٢٨٩/أ] هذه الحاليَّة اقتضَتْ ذلك، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع في الحمل على الوجوب بمجرَّد اقتضاء الصيغة.

ثم نعارض ما ذكرتم بالمثل(٧)، فنقول: إذا تجرَّدت الصيغة عن القرائن: فلو توقَّفنا إلى

---

(١) سقط في «أ».
(٢) سقط في «أ».
(٣) في «أ»: المشتركة.
(٤) سقط في «أ».
(٥) في «أ»: بلا.
(٦) في «أ»: أن نمنع.
(٧) في «أ»: الميل.

وقت الحاجة، وعلمنا وقت الحاجة بأىِّ قرينة ظفرنا بها - كان ذلك طريقًا آمنًا. ولو حملناه(١) فى الحال على معيَّن، مع احتمال أن يكون مراد الشارع(٢) غيره - كان هذا سلوكًا للطريق المَخُوفِ، ومتى تعارض مثل هذين [الطريقيْن] (٣) وجب التوقُّف بعين ما ذكرت.

هذا مجموع الاعتراضات على هذا الوجه، والكُلُّ مندفع؛ بل فاسد.

وبيانه: بتقديم مقدِّمة، وهى: أن الخلاف مع من يدعى أن الأمر للندب لا غير، وصورة المسألة: الصيغة المجرَّدة عن القرينة الدالَّة على الوجوب أو الندب(٤)؛ وأيضا: فإن(٥) المصنف - رحمه الله - نقل فى أول المسألة مذاهب؛ منها: أن الصيغة مشتركة بين الأحكام الخمسة، ثم دلَّ على فساد هذه المذاهب.

وإذا اتضح(٦) ذلك، فنقول: المنع الأول ساقطٌ، وهو المنع الذى استروح فيه إلى كون صيغة الأمر مشتركة بين الأحكام الخمسة، أو بين الإيجاب والتحريم؛ وهذا لأنا قد دللنا على فساد هذه المذاهب، فانحصر(٧) مسمَّاه فى الوجوب والندب.

قوله: «على تقدير كونه ندبًا يفعله بنية الوجوب؛ فقد(٨) يقتضى المعصية»:

قلنا: قد بينا(٩) أن الحمل على الوجوب متعيِّن؛ فصار ذلك الشيء واجبا، فيأتى به على نيَّة الوجوب.

قوله: «يفضى إلى الإتيان بالمندوب بنية الوجوب، وهو(١٠) معصية»:

قلنا: لا ندعى أنه إذا أتى بذلك الشيء، يكون آتيا بالمندوب من حيث هو مندوب؛ بل المراد: أنه إذا أتى بذلك الشيء على نية الوجوب، فقد دخلت تلك الحقيقة في الوجود، والمعنىُّ بها: الحقيقة المشتركة بين الصومِ المأتىِّ به إذا كان مأمورا به واجبا،

---

(١) فى «أ»: حملنا.

(٢) فى «حـ»: الشرع.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «حـ»: والثانية.

(٥) سقط فى «أ، حـ».

(٦) فى «أ»: وإذا تصورت.

(٧) فى «أ»: فالحصر.

(٨) فى «حـ»: وقد.

(٩) فى «أ»: ثبت.

(١٠) فى «حـ»: وهذا.

والصومِ المأتيِّ به إذا كان [مأمورا به] [(١)] مندوبًا، فتلك الحقيقة قد دخلَتْ فى الوجود على التفسير المذكور جزمًا، ولا ندعى إلا ذلك؛ وعلى هذا: لا إشكال فى عدم العصيان، وكونه آتيا بالمأمور به [جزماً] [(٢)] سقط شكُّ من قال: «الواجب والمندوب حقيقتان مختلفتان؛ فلا يكون الآتى بأحدهما آتيًا بالآخر»؛ بل الآتى بالواجب آتٍ بالمندوب علَى ما ذكرنا من التفسير، وسقطت تلك المفاسد التى [أتى بها] [(٣)] المعترض.

وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول بعضهم: «الوجوب والندب حقيقتان مختلفتان؛ فلا يكون الآتى بأحدهما بالآخر آتيا».

أما قوله: «لا نسلِّم أنا لو حملناه على الندب كان له الترك، ولكن الفعل هو المقصود، وجواز الترك تبع، فإذا ترك لا يكون المقصود المهمُّ من الندب الذى هو الفعل حصل»:

قلنا: هذا كلام ساقط جدًّا.

وبيان سقوطه: أنا إذا حملناه على الندب، وهو فى نفس الأمر للندب[(٤)] - [لم يلزم من ذلك مخالفة هذا الأمر؛ ضرورة أن الحمل مطابق] [(٥)] لما هو الواقعُ فى نفس الأمر، وأما أن الفعل لا يحصل وهو مقصود الندب، فكلام[(٦)] غير وارد على المدعَى أصلاً ورأسًا.

أما قوله: «لو كان واجبًا ونحن قد جوَّزنا له الترك، كان ذلك الترك مخالفة للأمر»:

قلنا: ذلك الترك [٢٨٩/ب] لم ينشأ من اعتقادنا أنه للندب؛ بل إنما نشأ من تركه، فقد[(٧)] لا يتركه فيحصُلُ مقصود الوجوب الذى هو مصلحته.

قلنا: إذا حملنا الصيغة على الندب، فقد أفتينا بالندب، وإذا أفتينا بالندب فقد يتركه بناء على عدم وجوبه مع احتمال كونه واجبًا فى نفس الأمر، فيلزم [(٨)] تورطه فى ورطة مخالفة الأمر، وتلك المخالفة نشأت من فتوانا له بالندبيَّة، وبما ذكرنا تبيَّن فساد ما قال: «إنه المتجه».

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: أبدى احتمالها.

(٤) فى «ج»: الندب.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) فى «أ، جـ»: وكلام.

(٧) فى «أ»: وقد.

(٨) فى «أ»: ولزم.

وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله: «كثير من الواجبات يترك».

أما قوله: «لا نسلِّم أن ذلك[١] الطريق آمن، وهذا مخوف»:

قلنا: قد دللنا على ذلك.

قوله: «نحمله على الندب بقرينة»:

قلنا: الكلام في الصيغة المجرَّدة عن القرائن.

قوله: «إذا حملناه على الوجوب، خالفنا الأمر لوجوه أخر؛ وهذا لأنَّا لَمَّا أُمِرنا في مثل هذه[٢] المواضع[٣] بالتوقُّف إلى ظهور الدليل، فلو حملناه على الوجوب قبل[٤] ظهور ذلك الدليل، كان ذلك مخالفًا للأمر جزمًا»:

قلنا: قد بينا أن الخلاف مع القائلين بالندب، وأن الصيغة للندب على التعيين، وليس البحث ههنا[٥] مع القائلين بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؛ بل الذي نصبنا معه[٦] [الخلاف] [٧] ووافقنا على أن الصيغة غير مشتركة اشتراكًا لفظيًّا ولا معنويًّا، وهذا القدر ثابت بحكم تسليمه وتسليمنا؛ وهذا وجه ظاهر لبيان اندفاع ما ذكره.

ووجه ثان[٨]: أن الأمر الذي يدعي أنه يلزم مخالفته غير الأمر الذي ندعي [أنا لو] حملناه على الوجوب يلزم مخالفته؛ وهذا ظاهر للمتأمِّل؛ وهذا لأنا ادعينا أنه يلزم مخالفة صيغة الأمر، والمعترض يقول: «يلزم مخالفة الأمر الدالِّ على وجوب التَّوقف في الجزم بكون[٩] الصيغة للوجوب على التعيين أو الندب»؛ فلا يتجه ما ذكره أصلاً، وبما ذكرنا ظهر سقوط ما ذكره بعد ذلك.

---

(١) في «جـ»: كذلك.

(٢) في «أ، جـ»: هذا.

(٣) في «أ»: الموضع.

(٤) في «أ»: قيل.

(٥) في «جـ»: هنا.

(٦) في «أ»: مع.

(٧) سقط في «أ، جـ».

(٨) في «أ»: بيان.

(٩) في «أ»: لكون.

قوله[١]: «التوقف طريق آمن»:

قلنا: قد بينا أن هذا الدليل إنما يتمسَّك به على القائلين بالندب؛ فإنه[٢] مقتضى الصيغة[٣] ولا يحتج به على القائلين بالتوقف حتى تسمع[٤] معارضتهم[٥].

قال صاحب «الإحكام»: ما ذكره من كون الحمل على الوجوب أحوط معارضٌ بما يستلزم الوجوب من الضرر اللاحق من المشقَّة بفعله[٦]، أو الضرر اللاحق من العقاب بتقدير تركه، وبما فيه من مخالفة النهي الأصلي، وبما[٧] اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان[٨]؛ بخلاف المندوب، [كيف] [٩] وإن المكلّف إذا نظر فيه وظهر له أنه للندب، أمن[١٠].

قال المصنف: فَإِنْ قِيلَ: «لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى «المَنْدُوبِ» يَقْتَضِي الشَّكَّ فِي الإِقْدَامِ عَلَى المَحْظُور:

قَوْلُهُ: «لأَنَّهُ بتَقْدِير [أَنْ يَكُونَ] الْمأْمُورُ بِهِ وَاجِبًا - كَانَ حَمْلُهُ عَلَى النَّدْبِ سَعْيًا فِي التَّرْكِ؛ وَإِنَّهُ مَحْظُورٌ»:

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمأْمُورُ بِهِ وَاجِبًا؛ فَإِنَّا لَوْ عَلِمْنَا بِدَلاَلَةٍ لُغَوِيَّةٍ أَنَّ الأَمْرَ مَا وُضِعَ للوجوب، وَعَلِمْنَا أَنَّ الْحَكِيمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُجَرِّدَهُ عَنْ قَرِينَةٍ إِلاَّ وَالْمَأْمُورُ بِهِ غَيْرُ وَاجِبٍ؛ فَإِذَا حَمَلْتَهُ عَلَى «النَّدْبِ - أَمِنْتَ الضَّرَرَ».

سَلَّمْنَا قِيَامَ هذَا الاِحْتِمَالِ؛ وَلَكِنَّ حَمْلَهُ عَلَى الوُجُوبِ - فِيهِ أَيْضًا احْتِمَالٌ لِلضَّرَرِ؛ لأَنَّ بِتَقْدِيرِ أَلاَّ يَكُونَ الحَقُّ هُوَ «الْوُجُوبَ» كَانَ اعْتِقَادُ كَوْنِهِ وَاجبا، جَهلاً، وَتَكُونُ نِيَّةُ

---

(١) في «جـ»: لقوله.

(٢) في «أ»: وإنه.

(٣) في «أ»: للصيغة.

(٤) في «جـ»: يسمع.

(٥) في الأصول: جاء قول المصنف: فإن قيل: لا نسلم... بعد قوله «حتى تسمع معارضتهم». والصواب ما أثبتناه بعد كلام صاحب الإحكام.

(٦) في «جـ»: بفعل.

(٧) في «أ»: ومما.

(٨) في «جـ»: بالنقصان.

(٩) سقط في «أ».

(١٠) في «جـ»: أمر.

الْوُجُوبِ قَبِيحَةً، وَكَرَاهَةُ أَضْدَادِهِ قَبِيحَةً»:

وَالْجَوَابُ: إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ لَفْظَ «افْعَلْ» لاَ يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ إلاَّ في أَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ: إِمَّا الوُجُوبِ، أَوِ النَّدْبِ، فَقَبْلَ أَنْ يُعْلَمَ مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ لِلْوُجُوبِ فَقَطْ، أَوْ لِلنَّدْبِ فَقَطْ، أَوْلَهُمَا مَعًا: فَإِنَّا إِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوُجُوبِ - قَطَعْنَا بِأَنَّا مَا خَالَفْنَا الأَمْرَ، وَإِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى النَّدْبِ - لَمْ نَقْطَعْ بِذَلِكَ.

فَإِذَنْ: قَبْلَ أَنْ يُعْلَمَ مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ لِلْوُجُوبِ فَقَطْ، أَوْ لِلنَّدْبِ فَقَطْ - يَقْتَضِي الْعَقْلُ حَمْلَهُ عَلَى الْوُجُوبِ؛ لِيَحْصُلَ الْقَطْعُ بِعَدَمِ الْمُخَالَفَةِ.

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ: قِيَامُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لِلنَّدْبِ - إِشَارَةٌ إِلَى الْمُعَارِضِ؛ مَنِ ادَّعَاهُ فَعَلَيْهِ الدَّلِيلُ.

قَوْلُهُ: «حَمْلُهُ عَلَى الْوُجُوبِ يَقْتَضِي احْتِمَالَ الْجَهْلِ»:

قُلْنَا: مَا ذَكَرْتُمُوهُ إِشَارَةٌ إِلَى احْتِمَالِ الْخَطَأِ في الاعْتِقَادِ؛ وَهُوَ قَائِمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ - فَهُوَ احْتِمَالُ الْخَطَأِ فِي الْعَمَلِ؛ وَهُوَ حَاصِلٌ عَلَى تَقْدِيرِ «النَّدْبِ»، دُونَ تَقْدِيرِ «الْوُجُوبِ» وَإِذَا اشْتَرَكَ الطَّرَفَانِ فِي أَحَدِ نَوْعَيِ الْخَطَأِ، وَاخْتَصَّ أَحَدُهُمَا بِمَزِيدِ خَطَأٍ - كَانَ الْجَانِبُ الْخَالِي عَنْ هَذَا الْخَطَأِ الزَّائِدِ أَوْلَى بِالاعْتِبَارِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ما ذكره منع للمقدِّمة القائلة[١]: إنا - وإن حملنا الصيغة على الندب - لم نقطع بمخالفة الأمر؛ لجواز أن يكون الوجوب مشتركًا.

وتوجيهه: أن نقول: لا نسلِّم أنا إذا حملناها على الندب لا نقطع بعدم مخالفة الأمر، بل نقطع بها[٢] وذلك أنه إنما يلزم ذلك أن لو لم يدلَّ دليل على كونه[٣] للندب، فلا [٢٩٠/أ] يحتمل[٤] كونه للوجوب، وإذا لم يحتمل كونه[٥] للوجوب، فعند الحمل على الندب نأمن مخالفة[٦] الأمر، بل نقطع بعدم المخالفة.

---

(١) في «جـ»: الثانية.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: أن كونه.

(٤) في «أ»: ولا يحمل، وفي «جـ»: فاحتمل.

(٥) في «أ، جـ»: كونها.

(٦) سقط في «أ».

بيان ذلك: أنه جاز أن يعلم بدلالة لغوية أن الأمر لَيْسَ للوجوب، ويعلم أن الحكيم(١) لا يجرده عن القرينة إلا والصيغة للندب، ومع هذه الدلالة لا يمكن حمله على الوجوب، فإذا(٢) حملناه على الندب مع هذه الدلالة، فقد أمنَّا الضرر؛ [وذلك لاندفاع احتمال الوجوب].

سلَّمنا ذلك؛ ولكن حمله على الوجوب - أيضا - محتملٌ للضرر(٣)، وهذا لجواز أن يكون للندب فى نفس الأمر(٤)؛ فاعتقاد الوجوب خطأٌ محتملٌ لكونه جهلاً على سبيل الاحتمال.

والجواب: هو أنا إذا علمنا أن لفظ «الأمر» لا يجوز استعماله إلا فى الوجوب أوالندب؛ كما هو مذهبنا(٥) ومذهب القائلين(٦) بالندب، فقبل أن نعلم أنه للوجوب فقط أو للندب فقط: إذا حملناه على الوجوب قطعنا بعَدَم مخالفة(٧) الأمر على الوجه الذى لخَّصناه وقرَّرناه، ولا كذلك إذا حملناه على الندب؛ فإنا لا نقطع بذلك، وهو عدم مخالفة الأمر(٨). [فبالنظر إلى ما ذكرنا: وجب القطع] (٩) بعدمِ المخالفة بتقدير الحمل على الوجوب، [واحتمالِ المخالفة بتقدير الحمل] (١٠) على الندب؛ وإن ادعى(١١) أن ههنا دليلاً آخر [يقتضى عدم المخالفة للأمر بتقدير الحمل] (١٢) على الندب، فذلك من باب المعارضة، ومن ادعاها فعليه البيان.

فإذا جعل الخصم ما ذكره معارضة، فلابدَّ وأن تكون الصيغة ليست للإيجاب، والحكم لا يجردها عن القرينة إلا وهى للندب، ونحن من وراء المنع فى المقامين.

---

(١) فى «أ، جـ»: الحكم.
(٢) فى «جـ»: ولو.
(٣) سقط فى «أ».
(٤) سقط فى «أ».
(٥) فى «أ»: مذهبا.
(٦) فى «جـ»: العاملين.
(٧) فى «جـ»: المخالفة.
(٨) فى «أ»: القطع.
(٩) سقط فى «أ».
(١٠) سقط فى «أ، جـ».
(١١) فى «أ»: فمن ادعى.
(١٢) فى «أ»: يقتضى صحة عدم المخالفة، فالنظر إلى ما ذكرنا يوجب مخالفة الأمر بتقدير عدم الحمل.

وأما الخطأ في الاعتقاد فهو مشترك، والخطأ في العمل غير مشترك، فكان[(١)] ما ذكرناه[(٢)] سالمًا عن المعارضة[(٣)].

قال المصنف - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ مَنْ أَنْكَرَ كَوْنَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ؛ بِأُمُورٍ:
«أَحَدُهَا: أَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا، أَوْ نَقْلِيًّا:

فَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الْعَقْلَ لاَ مَجَالَ لَهُ فِي اللُّغَاتِ.

وَأَمَّا النَّقْلُ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ تَوَاتُراً، أَوْ آحَاداً:

وَالتَّوَاتُرُ بَاطِلٌ؛ وَإِلاَّ لَعَرَفَ كَلُّ وَاحِدٍ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّهُ لِلْوُجُوبِ.

وَالآحَادُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الْمَسْأَلَةَ عِلْمِيَّةٌ، وَرِوَايَةُ الآحَادِ لاَ تُفِيدُ الْعِلْمَ.

وَهَذِهِ الْحُجَّةُ يَحْتَجُّ بِهَا مَنْ يَقُولُ: لاَ أَدْرِي أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِلْوُجُوبِ فَقَطْ، أَوْ لِلنَّدْبِ فَقَطْ، أَوْ لَهُمَا مَعاً؛ لأَنَّهُ لَو ادَّعَى الاشْتِرَاكَ، أَوِ النَّدْبِيَّةَ - لَزِمَهُ أَنْ يُقَالَ: الْعِلْمُ بِالاشْتِرَاكِ أَوْ بِالنَّدْبِيَّةِ: إِنَّمَا يُسْتَفَادُ مِنَ الْعَقْلِ أَوِ النَّقْلِ،، إِلَى آخِرِ التَّقْسِيمِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: لاَ فَرْقَ بَيْنَ الأَمْرِ وَالسُّؤَالِ إِلاَّ مِنْ حَيْثُ الرُّتْبَةُ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي اشْتِرَاكَهُمَا فِي جَمِيعِ الصِّفَاتِ سِوَى الرُّتْبَةِ؛ فَكَمَا أَنَّ السُّؤَالَ لا يَدُلُّ عَلَى الإِيجَابِ، بَلْ يُفِيدُ النَّدْبِيةَ - فَكَذَلِكَ الأَمْرُ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ لَفْظَ «افْعَلْ» - وَارِدٌ فِي كِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فِي الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ، وَالاِشْتِرَاكُ وَالْمَجَازُ عَلَى خِلافِ الأَصْلِ؛ فَلاَ بُدَّ مِنْ جَعْلِهِ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ؛ وَهُوَ أَصْلُ التَّرْجِيحِ؛ وَالدَّالُّ عَلَى مَا بِهِ الاشْتِرَاكُ - غَيْرُ الدَّالِّ عَلَى مَا بِهِ الاِمْتِيَازُ؛ لاَ بِالْوَضْعِ، وَلا بِالاِسْتِلْزَامِ؛ فَلا يَكُونُ لِهَذِهِ الصِّيغَةِ إِشْعَارٌ - أَلْبَتَّةَ - بِالْوُجُوبِ، بَلْ لاَ دَلاَلَةَ فِيهَا إِلاَّ عَلَى تَرْجِيحِ جَانِبِ الْفِعْلِ؛ وَأَمَّا جَوَازُ التَّرْكِ - فَقَدْ كَانَ مَعلوماً بِالْعَقْلِ، وَلَمْ يُوجَدْ مَا يُزِيلُ ذَلِكَ الْجَوَازَ.

فَإِذَنْ: وَجَبَ الْحُكْمُ بِأَنَّ ذَلِكَ الْفِعْلَ رَاجِحُ الْوُجُودِ عَلَى الْعَدَمِ، مَعَ كَوْنِهِ جَائِزَ التَّرْكِ؛ وَلاَ مَعْنَى لِلنَّدْبِ إِلاَّ ذَلِكَ»:

---

(١) في «جـ»: وكان.

(٢) في «أ، جـ»: ذكرنا.

(٣) في «أ، جـ»: المعارض.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنْ نَقُولَ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ ذَلِكَ بِدَلِيلٍ مُرَكَّبٍ مِنَ النَّقْلِ وَالْعَقْلِ؛ مِثْلُ قَوْلِنَا: تَارِكُ المَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ، وَالْعَاصِي يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ فَيَسْتَلْزِمُ الْعَقْلُ مِنْ تَرْكِيبِ هَاتَيْنِ المُقَدِّمَتَيْنِ النَّقْلِيَّتَيْنِ - [أَنَّ الأَمْرَ] لِلْوُجُوبِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَثْبُتَ بِالآحَادِ؛ وَلاَ نُسَلِّمُ أَنَّ المَسْأَلَةَ قَطْعِيَّةٌ ؟! وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لاَ يَقِينَ فِي المَبَاحِثِ اللُّغَوِيَّةِ.

وَعَنِ الثاني: أَنَّ -عِنْدَنَا - أَنَّ السُّؤَالَ يَدُلُّ عَلَى الإِيجَابِ، وَإِنْ كَانَ لاَ يَلْزَمُ مِنْهُ «الوجوبُ»؛ فَإِنَّ السَّائِلَ قَدْ يَقُولُ لِلْمَسْئُولِ [مِنْهُ]: «لاَ تُخِلَّ بِمَقْصُودِي، وَلا تَتْرُكْهُ، وَلا تُخَيِّبْ رَجَائِي»؛ فَهَذِهِ الأَلْفَاظُ صَرِيحَةٌ فِي «الإِيجَابِ» وَإِنْ كَانَ لاَ يَلْزَمُ مِنْ هَذَا «الإِيجَابِ»: الْوُجُوبُ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ المَجَازَ، وَإِنْ كَانَ عَلَى خِلاَفِ الأَصْلِ، لَكِنَّهُ قَدْ يُوجَدُ؛ إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؛ وَقَدْ ذَكَرْنَا: أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَى كَوْنِهَا لِلْوُجُوبِ؛ فَوَجَبَ المَصِيرُ إِلَيْهِ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه وجوه من المعارضة فى حكم المسألة، فَلْنَبْسُطْهَا، ثم نجيب عنها، فنقول:

ما ذكرتم - وإنْ دلَّ على أن الصيغة تقتضِي الإيجاب - ولكن معنا ما يدلُّ على أنها ليست كذلك؛ وبيانه من وجوه ثلاثة:

الأول: هو: أن كون الصيغة تقتضى الإيجاب غير معلوم؛ لأنه لو علم: فإما أن يعلم بالعقل أو بالنقل، والقسمان باطلان؛ فلا سَبِيلَ إلى العلم:

أما الحصر: فظاهر.

وأما أنه لا سبيل إلى كل واحد من القسمين: فذلك لأنه لا سبيل إلى العِلْمِ بطريق العقل؛ فإن العقل بمجرَّده لا يهتدى إلى أن الصيغة[١] مدلولها الإيجاب أو الندب، بل هما عند العقل على السواء.

ولا سبيل إلى حُصُول العلم به[٢] بطريق النقل؛ لأنه إما [أن يكون] تواترًا أو آحادًا؛

---

(١) فى «أ»: كون اللفظة، وفي «جـ»: كون اللفظ.

(٢) سقط فى: «ج».

وذلك لأنه: إما يفيد العلم أو لا: فإن أفاد العلم فهو المتواتر، وإن لم يفد العلم كان مفيدًا للظنِّ، وهو الآحاد.

وإن منع الحصول، فقيل: بل[١] يفيد الوهم أو الشك، ولا سبيل إلى التواتر[٢] ههنا؛ لأن التواتر لو حصل ههنا[٣] لحصل العلم الضروري بأنها للوجوب، وذلك للباحثين عن هذه المسألة، وهم طلبة العلم المحصِّلون لهذه الصناعة، ولا ندعي حصول العلم الضروريٍّ لكل أحد حتى يرد الإشكال؛ واللازم باطل. [٢٩٠/ب] ولا سبيل إلى الآحاد؛ لأنها لا تفيد إلا الظنَّ؛ فلا يحصل العلم.

وهذه الحُجَّة يتمسَّك بها من يدَّعى أنه لا يدرى[٤] أن هذه الصيغة[٥] للإيجاب فقطْ، أو للندب فقطْ، أَوْ لهما على سبيل الاشتراك اللفظيِّ أو المعنويِّ، ولا ينبغى أن يتمسَّك بها الجازم بأحد هذه المذاهب؛ وإلا لانقلبت، ووجه القلب أن يقال: لو علم كونها[٦] للندب: فإما أن يعلم ذلك بالعقل أو بالنقل، والقسمان باطلان[٧]؛ وهكذا لو تمسك بها من يدعى الاشتراك.

الثاني: أن أهل اللغة[٨] قالوا: لا فرق بين صيغة[٩] السؤال والأمر في مدلوليهما إلا أن الأمر يجب أن يكون أعلى رتبةً من السؤال، وإذا لم يكن بينهما فرق سوى الرتبة، والسؤال لا يقتضى الإيجاب - فوجب ألا يقتضى الأمر الإيجاب؛ وإلا لكان بينهما فرق [آخر][١٠] سوى الرتبة، وهو خلاف[١١] المنقول عن أئمة اللغة، وإذا لم يكن بينهما فرق سوى الرتبة، والسؤال لا يدل على الإيجاب، بل يدلُّ على الندب - فيلزم[١٢] أن يكون الأمر كذلك.

---

(١) في «حـ»: فنقول: يفيد.
(٢) في «أ»: المتواتر.
(٣) في «أ، ب»: منها.
(٤) أنا لا ندري.
(٥) سقط في «أ، حـ».
(٦) في «حـ»: بكونها.
(٧) في «أ، حـ»: إلى آخره.
(٨) في «حـ»: أهل هذه اللغة.
(٩) سقط في «أ، ب».
(١٠) سقط في «أ».
(١١) في «أ»: وذلك خلاف.
(١٢) في «أ»: على الندبية يلزم.

[والوجه] الثالث: يحتاج إلى بَسْطٍ؛ فنقول:

اعلم أن هذا الدليل مكرر فى هذا الكتاب، فلنقرره [تقريرًا] (١) تامًّا يستغنى بـه عـن الإعادة؛ فنقول:

لا شكَّ أن فى كل واحدة من صورتى الوجوب والندب قـدرًا مشتركا (٢) بينهمـا، وخصوص كل واحدة منهما، والمجموعَ المركَّبَ من المشترك والمميِّز، وصيغةُ الأمـر قـد استعملت فى الوجوب مرة(٣)، والندب أخرى، فاستعمالها فيهمـا: إمـا أن يكـون بـإزاء المشترك فقطْ، أو بإزاء المميِّز فقـط، أو بـإزاء المشـترك والمميِّز فـى الصورتـين؛ [الحصـر ضرورى] (٤)؛ لا سبيل إلى الثانى والثالث؛ لأنه: إما أن يكون الاستعمال لكونـه حقيقـة فيهما؛ فيـلزم الاشـتراك، أو لكونـه مجـازًا فيهمـا؛ فيـلزم المجـاز، [أو لكونـه حقيقـة فـى أحدهما مجازًا فى الآخر؛ فيتعيَّن أن يكونَ بإزاء المشترك] (٥)؛ وذلـك بطريـق الحقيقـة أو بطريق المجاز، لا سبيل إلى الثانى وإلا للزم المجاز؛ فتعيَّنَ الأول؛ وهو المطلوب.

وبما ذكرنا تفهم العبارة السابقة (٦) وهى (٧) أن نقول:

صيغة الأمر وردَتْ مرة فى كتـاب الله وسـنة رسـول الله ﷺ فـى مـورد الإيجـاب، وأخرى فى مورد الندب: فإما أن يكون استعماله فيهما حقيقـة؛ فيـلزم الاشـتراك، وهـو [على] خلاف الأصل، أو مجازًا فيهمـا؛ فيـلزم المجـاز، وهـو [علـى] خـلاف الأصـل، أو يكونَ حقيقة فى أحدهما مجازًا فى الآخر؛ فيـلزم المجـاز، وهـو [علـى] خـلاف الأصـل؛ فتعيَّـن أن يكـون للقـدر المشـترك بينهمـا؛ ضـــرورةَ أن لا(٨) موجــود هنــا(٩) ســوى الخصوصَيْن(١٠)، والمشترك: إما أن يكون(١١) بإزاء المشترك حقيقةً أو مجازًا، الثانى منتفٍ بالأصل؛ فتعيَّن الأول، الدالُّ على القدر المشترك لا دلالـة لـه علـى مـا بـه الامتيـاز: [لا

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «جـ»: قد يشترك.

(٣) فى «أ»: تارة.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) فى «أ، جـ»: الثانية.

(٧) فى «جـ»: ومتى.

(٨) فى «جـ»: الأمر.

(٩) فى «أ، جـ»: هناك.

(١٠) فى «جـ»: الخصوصية.

(١١) فى «أ، جـ»: فإما أن يكون.

مطابقةً ولا تضمنًا ولا التزاما] [(١)]؛ فلا دلالة له على ما به الامتياز.

[بيانه: لا دلالة له على ما به الامتياز] [(٢)]؛ لأن ما به الامتياز [ليس] [(٣)] نَفْسَ ما به الاشتراك ضرورةً؛ فالدالُّ على ما به الاشتراك لا يدلُّ على ما به الامتياز؛ وإلاَّ لكان: إما أن يكون هو هو، أو تكون[(٤)] الصيغةُ مشتركةً بين ما به الاشتراك [وبين] [(٥)] ما به الامتياز؛ والأول محال، والثاني على خلاف الأصل؛ فثبت أنه لا دلالة [له] [(٦)] عليه مطابقة.

وأما أنه لا دلالة له عليه تضمنًا أوالتزامًا[(٧)] وذلك لأنه يشترط في الأول كونه جزءًا من المشترك، وهو محال؛ وإلا لكان مشتركًا؛ وهو محال[(٨)]، [ولأنه] [(٩)] يشترط في الثاني اللزومُ الذهنيُّ على ما قرَّرناه، واللزوم [٢٩١/أ] الذهني منتف ههنا[(١٠)]؛ لأنا نفرض الكلام فيما إذا لم يكن الذهن منتقلاً من المشترك[(١١)] إلى ما به الامتياز؛ فيصحُّ ما ادعيناه: أن الصيغة موضوعةٌ للقدر المشترك؛ فتكون دالَّةً عليه[(١٢)]، والدالُّ على القدر المشترك لا دَلالَةَ له أصلاً على ما به الامتياز؛ فلا دلالة للصيغة على خصوص[(١٣)] الوجوب؛ وذلك هو المطلوب.

هذا إذا أراد الخصم إثباتَ عَدَمِ كون الصيغة للوجوب، وإثبات كونها للقدر المشترك لا غير، وأما إذا أراد أنها تفيد الندب، فالطريق أن الأمر يفيدُ الترجيح، وجواز الترك معلوم بحكم الاستصحاب؛ وذلك لأن المكلَّف قبل وجوده، وقبل التكليف: لم يتعلّق[(١٤)] الخطاب به جزما، والأصل بقاء ذلك؛ ويلزم من ترجيح الفعل على الترك مع

(١) بدل ما بين القوسين في «أ»: «بيان».
(٢) سقط في «أ».
(٣) سقط في «أ».
(٤) في «أ»: يكون هو.
(٥) سقط في «حـ».
(٦) سقط في «أ».
(٧) في «ج»: والتزامًا.
(٨) سقط في «حـ».
(٩) سقط في «أ».
(١٠) في «أ، حـ»: ههنا في أول الكتاب.
(١١) في «أ»: عن المشترك.
(١٢) في «أ»: فيكون دالا عليه.
(١٣) في «حـ»: الحصول.
(١٤) في «أ»: يتكلف.

الخطاب به جزما، والأصل بقاء ذلك؛ ويلزم من ترجيح الفعل على الترك مع جواز التركِ الندبيَّةُ.

واعلم: أن الندب لا يكون مستفادًا من الصيغة؛ لأن خصوص الندب إنما[1] يثبت بواسطة الصيغة والاستصحاب[2].

والجواب عن الأول أن نقول:

لا نسلِّم أنه لو علم، فعلمه: إما بالعقل أو بالنقل، ولا نسلِّم انحصار طريق العلم في القسمين، بل هنا قسم ثالث، وهو المركب من العقل والنقل؛ كقولنا: تارك المأمور به عاصٍ، والعاصي يستحقُّ العقاب، فتارك المأمور به يستحق العقاب،، وكقولنا: يجوز استثناء أي فرد شئنا كان من صيغ العموم. والاستثناء: إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، ويلزم من ذلك: كون صيغ الجموع للعموم.

فإن قيل: «المفهوم من كون الدليل مركَّبا من العقل [والنقل]: أن يكون إحدَى مقدِّمتيه عقليَّة، والأخرى نقلية؛ كقولنا: البُرُّ مطعوم، وكل مطعوم ربوي، فالبر: ربويٌّ، فالصغرى[3] عقلية، وهي كون البر مطعومًا، والكبرى نقلية، وهي كون البر ربويًّا.

وأما ما ذكرتم من النظائر: فالمقدمتان نقليتان، غاية ما في الباب أن المركَّب عقلي، والانتقال[4] من المقدمتين إلى النتيجة عقلي؛ فلا يلزم من ذلك كون الدليل مركَّبًا من مقدمتين إحداهما عقلية والأخرى نقلية؛ وإلا لكان الدليل مركَّبًا من أكثر[5] من مقدِّمتين؛ وذلك باطل، ولكان كل دليل نقلي [صِرْف][6] مركبًا من مقدمتين: إحداهما [عقلية][7] والأخرى نقلية؛ كقول القائل: لفظةُ «ضرب» موضوعة لكذا بالنقل عن أئمة اللغة؛ فهذه مقدمة واحدة، ولا تنتج نتيجة أصلاً؛ فلابد أن يضاف إليها أخرى؛ فيقال: وما نقلته أئمة اللغة[8] فهو كما نقلته.

---

(١) في «أ»: إذا.

(٢) في «أ»: مع الاستصحاب.

(٣) في «أ، جـ»: الصغرى.

(٤) في «أ»: والانتقاء.

(٥) في «أ»: من أكبر.

(٦) سقط في «جـ».

(٧) سقط في «أ».

(٨) في «أ»: العربية.

قلنا: كون اللفظة موضوعة لكذا: إما أن يعلم [بنفس] [١] الفطرة العقلية مِنْ غير استعانة بشيء من النقليات، أو لابد فى ذلك[٢] من الاستعانة بشيء من النقليات: لا سبيل إلى الأول؛ ضرورة أن العقل بمجرده لا يهتدى إلى وقوع الجائز أو عدم وقوعه؛ فهذا القسم باطل.

وأما القسم الثاني: فإما أن يكون نفس المطلوب منقولاً عن العرب؛ كقولنا[٣]: «لفظ الدار للدار[٤]» «ولفظ البساط للبساط»، وهذه المقدِّمة لا تكفى بل لابد من إضافة مقدمة أخرى إليها؛ كما قلناه وحرَّرناه[٥] فى المثال،، أو لا يكون نفس المطلوب منقولاً عن العرب، بل المنقول عن العرب [مقدِّمتان] [٦] ينتج [من] [٧] تركيبهما المطلوب؛ كما ذكرنا في مثال «الأمر للوجوب»، و«كون صيغ الجموع للعموم»، والفرق بين هذين [٢٩١/ب] القسمين واضحٌ جدًّا؛ [فيصطلح على[٨]] أن يسمى[٩] الأول بالنقل، والثاني[١٠] بالمركَّب من العقل والنقل؛ وعلى هذا لا إشكال أصلاً.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن [لم] [١١] لا يجوز أن يثبت ذلك بالآحاد؟!

قوله: «المسألة علمية»:

قلنا: لا نسلِّم؛ بل المسألة عندنا ظنية، وقد بينا أنه لا سبيل إلى العلم فى المباحث اللغوية من حيث هى لغوية.

نعم: قد تحفُّ بها قرائن تفيد العلم؛ ولكن ليستْ هذه المسألة منها، ولا ندعى[١٢]

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «أ»: من ذلك.

(٣) فى «أ»: كقوله.

(٤) فى «أ»: لكذا.

(٥) فى «أ»: وحررنا.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: ويصطلح.

(٩) فى «أ»: تسمى.

(١٠) فى «جـ»: أو الثانى.

(١١) سقط فى «جـ».

(١٢) فى «أ»: يدعا.

عَدَمَ القطع بوجوب العمل بما تقتضيه الدلائل اللفظية؛ بل [نقول] (١): يجب القطع بوجوب العمل بمدلولات (٢) الكتاب والسنة، ولا يلزم من القطع بوجوب العمل [العلمُ] (٣) بمدلولاتها؛ فلتتنبه للفرق بينهما.

واعلم: أن الاعتماد في الجواب على المنع الثاني دون الأول؛ فإن تركيب المقدمتين النقليتين لا يفيد إلا الظنَّ، فلا يجديه يقينًا؛ فإنه يقول: المفيد للعلم: إما العقل أو النقل أو المركَّب منهما، والثلاثة باطلة؛ فلا علم في اللغات.

[والجواب] (٤) عن الثاني: نحن لا نسلِّم أن أئمة اللغة كلّهم قالوا: لا فرق بين الأمر والسؤال إلا الرتبة؛ بل ذلك قول بعض الناس.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن السؤال لا يقتضي الإيجاب، بل يقتضيه.

غاية ما في الباب(٥): أنه لا يترتب عليه الوجوب؛ ضرورةَ أن السائل ليس له أهلية الإيجاب على الغير.

والجواب عن الثالث: أن (٦) النافي للمجاز - وإن اقتضى عدم المجاز - إلا أنه يصار إليه (٧) إذاَ دَلَّ الدليل على وقوعه، وقد دلَّ، وهو الدليل [الدالُّ] على أن الأمر للوجوب.

تنبيه: اعلم: أن صاحب «التلخيص» لما تكلَّم على الأدلَّة التي ذكرها المصنِّف، وهي الدالُة على الوجوب، تكلَّم على جميعها بما اعتقد أنه مفسِّر للدليل، ولا جواب له.

قال: الأَوْلَى أن يقال: مبادرة الذهن إلى الوجوب عند سماع الصيغة الموضوعة - تدلُّ على أنها تقتضي الإيجاب، ولقائل أن يمنع مبادرة الذهن إلى الوجوب عند سماع الصيغة المجرَّدة عن القرائن.

---

(١) سقط في «جـ».

(٢) في «أ»: في جميع مدلولات.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «جـ».

(٥) في «أ، جـ»: السؤال أيضا غاية ما في الباب.

(٦) سقط في «أ».

(٧) في «أ»: يصر إليه.

وأما[١] صاحب «التنقيح»، فقد عوَّل على دليل آخر، وهو أن يقال: صيغة «افْعَلْ» [ظاهرها الوجوب في الشرع؛ والدليل عليه هو: أن صيغة «افعل»] أمر، وكل أمر يقتضي ظاهره الوجوب، فصيغة «افعل»: يقتضي ظاهرها الوجوب.

أما أن صيغة «افعل» أمر، فقد سبق بيانه.

وأما أن كل أمر يقتضي ظاهره الوجوب، فالدليل عليه:

أن امتثال كل أمر طاعة، [و] طاعة الله[٢] ورسوله واجبة؛ فامتثال أمر الله ورسوله واجب:

بيان المقدمة الأولى الإجماع.

بيان المقدمة الثانية: قوله تعالى [٣]: **﴿يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾** [النساء: ٥٩]؛ فإنه أمر إيجاب [٤] بالإجماع.

واعلم: أن هذا الذي عَوَّل[٥] عليه في غاية الضَّعْف والوهن[٦]، وبيانه أن نقول[٧]: إن امتثال كل[٨] أمر[٩] طاعة؛ [وهذا] لأن الأمر: إما أمر إيجاب، أو أمر ندب، أو يكون[١٠] لغير هذَيْن؛ كما نقله المصنِّف في أول الأوامر، فلم قلت: إن امتثال كل أمر طاعة ؟!

كيف، ومن جملة ذلك أمر [١١] التحريم عند الخصم، فإنه[١٢] قال: امتثال أمر[١٣] الإيجاب [طاعة، وكل طاعة فهي واجبة؛ أنتج أن أمر الإيجاب] [١٤] واجب، ولا نزاع

---

(١) في «جـ»: فأما.

(٢) في «ج»: وكل طاعة الله.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: بإيجاب.

(٥) في «أ»: عمل.

(٦) في «أ، جـ»: الوهي.

(٧) في «جـ»: أنا نقول.

(٨) في «ب»: نسلم أن كل.

(٩) في «ب»: امتثال أمر.

(١٠) في «جـ»: ويكون.

(١١) في «أ»: أن.

(١٢) في «أ، جـ»: فإن.

(١٣) في «أ»: كل أمر.

(١٤) سقط في «أ».

فيه؛ وإنما النزاع فى امتثال مطلق الأمر المجرد[١] [٢٩٢/أ] عن القرائن.

ثم نقول: المقدِّمتان - مع تسليم الصغرى على فسادها - لا ينتجان المطلوب؛ لأن الكبرى مهملة، والمهملة فى قوة الجزئية، وشرط الشكل الأول أن تكون كبراه كلية، فلا تنتج أصلاً، ولا يتأتى أن يستدلَّ بالآية على كلية الكبرى، ويجعلها كلية[٢]؛ لأن الآية فى سياق الأمر؛ وذلك لا يدلُّ على وجوب كلى؛ فإنه مطلق، والمطلق لا عموم له.

ولو تأتَّى له ذلك بطريق يستعين بها الإمام صاحب «المحصول» فى مواضع؛ كما فى قوله تعالى ﴿**فاعتبروا**﴾ فالمنع مُتَّجهٌ على قوله: «إنه أمر إيجاب بالإجماع»؛ فإن الإجماع ممنوعٌ على ما صرَّح به أبو الحسين البصرى.

واعلم: أن هذا الدليل ذكره أبو الحسين البصرى فى «معتمده»؛ لكنه مجرَّد عن الصورة الحاصلة بواسطة رده إلى الشكل [الأول] [٣]؛ فقال[٤]: قوله تعالى: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ [النساء: ٥٩] يدلُّ على أن الأمر للوجوب؛ لأنه أمر، وفيه الخلاف، وادعاؤهم الإجماع بأن طاعة النبى ﷺ واجبة لا يسلِّمها الخصم؛ لأن النوافل طاعة للنبى ﷺ، وليست واجبة[٥]، وقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ**﴾ [النور: ٥٤] ولو رجع إلى صدر [الكلام لم يصح التعلُّق به؛ لأن التولى ليس هو ترك المأمور به؛ لأنه يوصف بذلك] [٦] تارك النوافل؛ [فإن] [٧] قوله تعالَى: ﴿**وَإِنْ تُطِيعُوه تَهْتَدُوا**﴾ لا يدل على وجوب الطاعة؛ لأن الاقتداء يكون بفعل النوافل؛ إذ فاعلها مهتدٍ إلى رشده وصلاحه، وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّه وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالا مُبِينًا**﴾ [الأحزاب: ٣٦] إنما يجوز التعلُّق به فى وجوب أمر النبى ﷺ أن [لو] [٨] ثبت أنَّ مَنْ لم يفعل مأمورها عاص للنبى ﷺ، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾ [الفتح: ١٦] - لا يدلُّ؛ لأن وجوب الاستجابة إلى الجهاد معلومٌ فلا للأمر،

---

(١) فى «جـ»: للمجرد.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ، ب».

(٤) فى «أ»: فقالوا.

(٥) فى «أ، جـ»: بواجبه.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

(٨) سقط فى «جـ».

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ - يدلُّ على أن المراد بـ «التولى» ههنا العدول عن الطاعة على وجه العناد؛ لأنهم قد تولوا من قبل.

قال المصنِّف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

الأَمْرُ الْوَارِدُ عَقِيبَ الْحَظْرِ وَالاسْتِئْذَانِ - لِلْوُجُوبِ؛ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا:

لنا: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِلْوُجُوبِ قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لاَ يَصْلُحُ مُعَارِضا؛ فَوَجَبَ تَحَقُّقُ «الْوُجُوب»:

بَيَانُ الْمُقْتَضِي: مَا تَقَدَّمَ مِنْ دَلالَةِ الأَمْرِ عَلَى الْوُجُوبِ.

بَيَان أَنَّ الْمُعَارِضَ لاَ يَصْلُحُ مُعَارِضًا: وَجْهَان:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ كَمَا لا يَمْتَنِعُ الانْتِقَالُ مِنَ الْحَظْرِ إِلَى الإِبَاحَةِ - فَكَذَلِكَ: لا يَمْتَنِعُ الانْتِقَالُ من الْحَظْرِ إِلَى الْوُجُوبِ؛ وَالْعِلْمُ بِجَوَازِهِ ضَرُورِيٌّ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ قَالَ الْوَالِدُ لِوَلَدِهِ: «اخْرُجْ مِنَ الْحَبْسِ إِلَى الْمَكْتَبِ» - فَهَذَا لاَ يُفِيدُ «الإِبَاحَةَ»؛ مَعَ أَنَّهُ أَمْرٌ بَعْدَ الْحَظْرِ الحَاصِلِ بِسَبَبِ الْحَبْسِ؛ وَكَذَا: أَمْرُ الحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ بِالصَّلاةِ وَالصَّوْمِ - وَرَدَ بَعْدَ الْحَظْرِ؛ وَإِنَّهُ لِلْوُجُوبِ. [و] احْتَجَ الْمُخَالِفُ بِالآيَةِ، وَالْعُرْفِ:

أَمَّا الآيَةُ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا**﴾ [الأَحْزَابُ: ٥٣]، ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المَائِدَةُ: ٢]، ﴿**فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢٢٢].

وَهَذَا النَّوْعُ مِنْ الأَمْرِ فِي كِتَابِ اللهِ - مَا جاء إِلاَّ لِلإِبَاحَةِ؛ فَوَجَبَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فِيهَا.

وأَمَّا الْعُرْفُ - فَهُوَ: أَنَّ السَّيِّدَ، إِذَا مَنَعَ عَبْدَهُ مِنْ فِعْلِ شَيْءٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «افْعَلْهُ» - فُهِمَ مِنْهُ الإِبَاحَةُ.

وَالْجَوَابُ عَنْ الأَوَّل: أَنَّهُ يُشْكِلُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التَّوْبَةُ: ٥]؛ فَهَذَا [يَدُلُّ عَلَى] الوُجُوبِ؛ إِذ الْجِهَادُ فَرْضٌ عَلَى الْكِفَايَةِ: وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ١٩٦]؛ وَحَلْقُ الرَّأْسِ نُسُكٌ، وَلَيْسَ بِمُبَاحٍ مَحْضٍ.

وعن الثَّانِي: أَنَّ الْعُرْفَ مُتَعَارِضٌ؛ لأَنَّ مَنْ قَالَ لاِبْنِهِ - وَهُوَ فِي الْحَبْسِ -: «اخْرُجْ إِلَى الْمَكْتَبِ» - فَهُوَ أَمْرٌ بَعْدَ الْحَظْرِ؛ وَقَدْ يُفِيدُ «الْوُجُوبَ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صورة المسألة: الأمر بعد الحظر والإذن[1]، وقول المصنف «بعد الاستئذان» أى: بعد الاستئذان والإذن، أى: استأذن، فأذِن، ثم أمره بالمأذون فيه، ولم يذكر صاحب «المعتَمد» [2] إلا الأمر الوارد بعد الحَظْر، ولم يتعرَّض للأمر الوارد بعد الإذن فى أصول[3] الفقه.[الخلاف فيهما سواء ونقل عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي فى تصنيف له فى أصول الفقه: أنه منصوص عن الشافعى فى الإباحة؛ وكذلك نقل بعض الحنابلة: أن الأمر الوارد بعد الحظر للإباحة] [4]، وكذلك نقله بعض الحنفية؛ وهو ظاهر[5] قول مالك - رحمه الله - وقال متأخرو أصحابه: إنها للوجوب[6].

وتفصيل المذاهب: أن القائلين بأن الصيغة للوجوب قبل الحَظْر اختلفوا:

فمنهم: من أجراها على الوجوب، ولم يجعل لسبق الحَظْر تأثيرًا؛ كالمعتزلة[7].

---

(١) فى «أ»: أو الإذن.

(٢) ينظر المعتمد ١/٧٦.

(٣) فى «أ»: أصل.

(٤) سقط فى «أ، جـ».

(٥) فى «أ، جـ»: أنها تقتضى الإباحة وهو ظاهر.

(٦) إذا قلنا بالصحيح من اقتضاء صيغة الأمر الوجوب فلو وردت صيغة بعد الحظر، كالأمر بحلق الرأس بعد تحريمه عليه بالإحرام، والأمر بحمل السلاح فى صلاة الخوف بعد تحريم حمله فيها، فهل يفيد الوجوب أم لا ؟ (ينظر البحر المحيط ٢/٣٧٨).

(٧) وصححه القاضى أبو الطيب الطبرى فى «شرح الكفاية»، والشيخ أبو إسحاق، وابن السمعانى فى «القواطع»، ونقله المازرى عن أبى حامد الإسفراييني، وهو كما قال؛ فإنه نصره فى «كتابه»، ونقله عن أكثر أصحابنا، ثم قال: وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين. وقال الأستاذ أبو منصور: هو قول أهل التحصيل منا، وقال سليم الرازى فى «التقريب»: إنه قول أكثر أصحابنا ونصره، وقال ابن برهان فى «الأوسط»: إليه ذهب معظم العلماء، ونقله فى «الوجيز» عن القاضى، والذي قاله القاضى؛ كما حكاه عنه إمام الحرمين: لو كنت من القائلين بالصيغة - لقطعت بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجراة على الوجوب، وصرح المازرى عن القاضى بالوقف هنا كما هناك، وحكى عن القاضى؛ أنه لا يقوى تأكيد الوجوب فيه عند القائلين به كتأكيد الأمر المجرد عن تقدم حظر، حتى أن هذا يترك عن ظاهره بدلائل لا تبلغ فى القوة مبلغ الأدلة التى يترك لأجلها ظاهر المجرد عن ذلك. قال المازرى: وهذا عين ما اخترته فى الأمر المجرد كما سبق. وحكاه أبو الحسين وصاحب «الواضح» عن المعتزلة، وحكاه صاحب «المصادر» عن الشيعة،=

ومنهم: من قال: إنها [1] للإباحة؛ وهم أكثر الفقهاء[2].

ومنهم: من توقّف؛ كإمام الحرمين وغيره [3]، واختار الغَزَّالى التفصيل؛ كما سبق:

قال الغزَّالى فى «المستصفى[4]» قوله: [افعل] [5] بعد الحظر ما موجبه ؟ وهل لتقدُّم الحظر تأثير ؟.

قلنا: قال قوم: [لا تأثير] لتقدُّم الحظر أصلاً.

وقال قوم: هو قرينة يصرفها للإباحة. والمختار: أنه ينظر: فإنْ كان الحظر السابق

=وقال القاضى عبد الوهاب: إنه الأقوى فى النظر، وقال فى «الإفادة»: ذهب إليه المتكلمون أو أكثرهم. ينظر البحر المحيط (٣٧٨/٨).

(١) فى «أ، جـ»: بأنها.

(٢) أنه على الإباحة، ونقله ابن بُرْهان فى «الوجيز» عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، وبه جزم القفال الشاشى فى «كتابه»، والخفاف فى كتاب «الخصال» بأنه شرط للأمر ألا يتقدمه حظر، وقال صاحب «القواطع»: إنه ظاهر كلام الشافعى فى «أحكام القرآن»؛ وكذا حكاه عن الشافعى أبو الحسين بن القطان فى كتابه، وقال القاضى صار إليه الشافعى فى أظهر أجوبته، وممن نقله عن الشافعى الشيخ أبو حامد الإسفراييني فى «تعليقه» فى باب الكتابة، وقال فى كتابه فى أصول الفقه: «قال الشافعى فى أحكام القرآن: وأوامر الله تعالى ورسوله تحتمل معانى منها الإباحة؛ كالأوامر الواردة بعد الحظر؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [سورة المائدة:٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [سورة الجمعة:١٠]، قال: فنص على أن الأمر الوارد بعد الحظر يقتضى الإباحة دون الإيجاب؛ وإليه ذهب جماعة من أصحابنا» انتهى.

وقال الشيخ أبو إسحاق: للشافعى كلام يدل عليه. وقال القاضى أبو الطيب: هو ظاهر مذهب الشافعى، وإليه ذهب أكثر من تكلم فى أصول الفقه. وقال سليم الرازي: نص عليه الشافعى، وقال القاضى عبد الوهاب فى «الإفادة»: إنه الذي صار إليه الفقهاء من أصحاب الشافعى، وأطلقوا على أن ذلك قول الشافعى، وأنه نص عليه فى كثير من كلامه، لا يجوز أن يدعى معه أن مذهبه خلافه، لكن قال ألكيَّا الهراسى: الشافعى يجعل تقدم الحظر من مولدات التأويل، وهذا منه اعتراف بأن تقديم الحظر يوهن الظهور، ولكن لا يسقط أصل الظهور كانطباق العموم على سبب. انتهى. وقال القاضى عبد الوهاب والباجي وابن خُوَيْز مَنْداد: إنه قول مالك؛ ولذلك احتج على عدم وجوب الكتابة بقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [سورة النور/٣٣]، فقال: هو توسعة لقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [سورة المائدة:٢].

(٣) ينظر البرهان (٢٦٣/١). وحكاه سليم الرازى عن المتكلمين، واختاره إمام الحرمين مع كونه أبطل الوقف فى لفظه ابتداء من غير تقدم حظر، وقال الغزالى فى «المنخول»: إنه المختار، وقال ابن القشيري: إنه الرأى الحق. ينظر فى البحر المحيط (٣٨٠/٢).

(٤) ينظر المستصفى (٤٣٥/١).

(٥) سقط فى «أ».

[عارضًا] [(١)] لعلّة[(٢)]، وعلقت[(٣)] صيغة «افعل» بزوالها؛ كقوله تعالَى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] - فَعُرْفُ الاستعمال يدلُّ على أنه لرفع الذم[(٤)] فقطْ حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن[(٥)] احتمل أن يكون رفع [هذا] الحظر [بندب وإباحة] لكان الأغلب ما ذكرناه؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِى الأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وكقوله - عليه الصلاة والسلام -: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الأَضَاحِي، فَادَّخِرُوها»[(٦)]، وأما إذا لم يكن الحظر [عارضًا] لعلّة، ولا صيغة «افعل» علق

---

(١) سقط في «أ، جـ».

(٢) في «أ»: فعله.

(٣) في «أ، جـ»: علق.

(٤) في «أ»: الندم.

(٥) في «ب»: وإذا.

(٦) أخرجه مالك (٢/٤٨٤) كتاب الضحايا: باب ادخار لحوم الأضاحى حديث (٧) ومن طريقه مسلم (٣/١٥٦١) كتاب الأضاحى: باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث فى أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء حديث (٢٨/١٩٧١) وأبو داود (٢/٧٨-١٠٩) كتاب الأضاحى: باب فى حبس لحوم الأضاحى رقم (٢٨١٢) والنسائى (٧/٢٣٥) كتاب الأضاحى: باب الادخار من الأضاحى (٤٤٣١) وأحمد (٦/٥١) والبيهقى (٩/٢٩٣) عن عبد الله بن أبى بكر عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة قالت: دف ناسٌ من أهل البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ﷺ فقال: «ادخروا ثلاثا ثم تصدقوا بما بقى» فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويحملون منها الودك. فقال: «وما ذاك» قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث. فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة، فكلوا وادخروا وتصدقوا». وأخرجه الدارمى (٢/٧٩) كتاب الأضاحى: باب فى لحوم الأضاحى من طريق محمد بن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة عن عائشة بنحوه وأخرجه البخارى (١٠/٢٦) كتاب الأضاحى: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها حديث (٥٥٧) والبيهقى (٩/٢٩٣) من طريق يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت: الضحية كنا نملح منه فتقدم به إلى النبى ﷺ بالمدينة فقال: «لا تأكلوا إلا ثلاثة أيام وليست بعزيمة ولكن أراد أن نطعم منه». وأخرجه البخاري (١/٦٩٢) كتاب الأطعمة: باب ما كان السلف يدخرون فى بيوتهم (٥٤٢٣) وأحمد (٦/١٢٧-١٢٨) والنسائى (٧/٢٣٥-٢٣٦) كتاب الأضاحى: باب الادخار من الأضاحى (٤٤٣٢) والبيهقى (٩/٢٩٢) من طريق عبد الرحمن بن عابس عن أبيه قال: «قلت لعائشة: أنهى النبى ﷺ أن تؤكل لحوم الأضاحى فوق ثلاث؟ قالت: ما فعله إلا فى عام جاع الناس فيه فأراد أن يطعم الغني الفقير وإن كنا لنرفع الكُراع فنأكله بعد خمس عشرة قيل: ما اضطركم إليه؟ فضحكت وقالت: ما شبع آل محمد ﷺ من خبز بر مأدوم ثلاثة أيام حتى لحق بالله». وأخرجه الترمذى (٤/٧٩) كتاب الأضاحى: باب فى الرخصة فى أكلها بعد ثلاث (١٥١١) عن عابس بن ربيعة قال: «قلت لأم المؤمنين: أكان رسول الله ﷺ ينهى عن لحوم الأضاحى؟ قالت: لا ولكن قلَّ من كان يضحى من الناس=

.. ..

=فأحب أن يطعم من لم يكن يضحى فلقد كنا نرفع الكراع فنأكله بعد عشرة أيام» وقال الترمذي: هذا حديث صحيح وأم المؤمنين هى عائشة زوج النبى ﷺ وقد روى عنها هذا الحديث من غير وجه.

وفي الباب عن جماعة من الصحابة وهم أبو سعيد الخدري وسلمة بن الأكوع وجابر وثوبان وبريدة. حديث أبي سعيد الخدري. أخرجه البخاري (٢٦/١٠) كتاب الأضاحى: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها حديث (٥٥٦٨) والنسائى (٢٣٣/٧) كتاب الأضاحى: باب (٢٦) من طريق يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد عن ابن حباب أن أبا سعيد الخدرى قدم من سفر فقدم إليه أهله لحماً من لحوم الأضاحى فقال: «ما أنا بآكله حتى أسأل، فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان وكان بدريًّا فسأله عن ذلك فقال: إنه قد حدث بعدك أمرٌ نقض لما كانوا نهوا عنه من أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاثة أيام». وأخرجه مسلم (١٥٦٢/٣) كتاب الأضاحى: باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه (١٩٧٣/٣٣) وأحمد (٨٥/٣) وأبو يعلى (٤١١/٢) رقم (١١٩٦) من طريق أبى نضرة عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يأهل المدينة لا تأكلوا لحوم الأضاحى فوق ثلاث» فشكوا إلى رسول الله ﷺ أن لهم عيالاً وحشمًا وخدما فقال: «كلوا وأطعموا وادخروا». وللحديث طريق آخر عن أبي سعيد. أخرجه أحمد (٢٣/٣) والنسائي (٢٣٤/٧) كتاب الأضاحى: باب (٢٦) والطحاوى فى شرح معاني الآثار (١٨٦/٤ - ١٨٧) وأبو يعلى (٢٨١/٢) رقم (٩٩٧) من طريق سعد بن إسحاق قال: حدثتنى زينب بنت كعب عن أبى سعيد؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الأضاحى فوق ثلاثة أيام ثم رخص أن نأكل وندخر قال: «فقدم قتادة بن النعمان أخو أبى سعيد فقدموا إليه قديد الأضحى فقال: كأن هذا من قديد الأضحى؟ قالوا: نعم، قال: أليس قد نهى عنه رسول الله ﷺ؟! قال أبو سعيد: بلى إنه قد حدث فيه أمر كان نهانا عنه أن نحبسه فوق ثلاثة أيام ورخص لنا أن نأكل وندخر». حديث سلمة بن الأكوع: أخرجه البخارى (٢٦/١٠) كتاب الأضاحى: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها حديث (٥٥٦٩) ومسلم (١٥٦٣/٣) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه حديث (١٩٧٤/٣٤) عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: «من ضحى منكم فلا يصبحن فى بيته بعد ثلاثة شيئًا» فلما كان فى العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام أول فقال: لا إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد فأردت أن يفشوا فيهم».

حديث جابر: أخرجه البخارى (٢٦/١٠) كتاب الأضاحى: باب ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها حديث (٥٥٦٧) ومسلم (١٥٦٢/٣٠) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه حديث (٣٠، ١٩٧٢/٣١) وأحمد (٣١٧/٣، ٣٧٨) والدارمى (٨٠/٢) كتاب الضحايا: باب فى لحوم الأضاحى. والبيهقي (٢٩١/٩) من طريق عطاء عن جابر قال: كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث منى فأرخص لنا رسول الله ﷺ أن نتزود منه ونأكل منها. وفي رواية من هذا الوجه: كنا نتزود لحوم الهدى على عهد=

بزوالها؛ فبقى موجب الصيغة على أصل التردُّد بين الندب والإباحة [(١)] [وترجح] ههنا: احتمال الإباحة؛ فتكون هذه قرينة ترجح [(٢)] هذا الاحتمال وإن لم تعيِّنْهُ؛ إذ لا يمكن دعوَى عرف الاستعمال فى هذه الصورة حتى يغلب العرفُ الوضْعَ.

أما إذا لم ترد صيغة «افعل» بل قال: «إذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطيادِ»، فهذا يحتملُ الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة؛ لأنه لا عُرْفَ له فى هذه الصورة.

وقوله: «أمرتكم بكذا» [يضاهى] قوله «افعل» فى جميع المواضع إلا فى هذه الصورة [وما يقربُ منها] [(٣)].

وقال أبو الحسين البصريُّ[(٤)]: الأمر الوارد بعد حَظْرٍ شرعىٍّ أو عقلىٍّ - يفيد ما يفيده لو لم يتقدَّمه الحظر من الوجوب أو الندب.

=رسول الله ﷺ إلى المدينة. وأخرجه مالك (٢/٤٨٤) كتاب الضحايا: باب ادخار لحوم الأضاحى حديث (٦) ومن طريقه مسلم (٣/١٥٦٢) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه (٢٩/١٩٧٢) والنسائى (٧/٢٣٣) كتاب الأضاحي باب (٢٦) وأحمد (٣/٣٨٨) والبيهقى (٩/٢٩١) عن أبي الزبير عن جابر عن النبى ﷺ أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم قال: كلوا وتزودوا، وادَّخروا.

حديث ثوبان: أخرجه مسلم (٣/١٥٦٣) كتاب الأضاحى: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه حديث (٣٥/١٩٧٥) وأحمد (٥/١٧٧) وأبو داود (٢ /) رقم (٢٨١٤) والنسائى فى الكبرى (٢/٤٥٨) والبيهقي (٩/٢٩١) من طريق معاوية بن صالح عن أبى الزاهرية عن جبير بن نفير عن ثوبان قال: «ذبح رسول الله ﷺ ضحيته ثم قال: يا ثوبانُ، أصلح لحم هذه، فلم أزل أطعمه منها حتى قدم المدينة». وأخرجه مسلم (٣٦/١٩٧٥) والدارمي (٢/٧٩) كتاب الأضاحى: باب فى لحوم الأضاحي من طريق عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: «قال لى رسول الله ﷺ فى حجة الوداع: أصلح هذا اللحم فلم يزل يأكل منه حتى بلغ المدينة». حديث بريدة: أخرجه مسلم (٣/١٥٦٣-١٥٦٤) كتاب الأضاحي: باب بيان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وبيان نسخه (٣٧/١٩٧٧) والنسائي (٧/٢٣٤-٢٣٥) كتاب الأضاحى: باب (٢٦) والترمذى (٤/٧٩) كتاب الأضاحى: باب ما جاء فى الرخصة فى أكلها بعد ثلاث حديث (١٥١٠) من طريق ابن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث ليتسع ذوو الطول على من لا طول له؛ فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا». وقال الترمذى: حسن صحيح.

(١) فى «جـ»: والإيجاب.

(٢) فى «أ، جـ»: وتروح.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) ينظر المعتمد (١/٧٥).

وقال جل الفقهاء: إنه يفيد بعد الحظر الشرعىِّ الإباحةَ [والإطلاق].

والمختار: أنه بعد الحَظْر الشرعىِّ يفيد الوجوب.

لنا[١]: أن المقتضى للوجوب قائمٌ، والمعارض الموجود لا يصلُحُ أن يكون معارضًا؛ ويلزم من هذا أن يكون بعد الحَظْرِ للوجوب.

بيان الأوَّل: قد سبق، وهذا ظاهر؛ فإنا قد دللنا على أن الأمر للوجوب.

بيان الثانى: وَجْهَان[٢]:

الأول: أنه لا استحالة عقلاً فى الانتقال من الحظر إلى الوجوب؛ كما أنه لا استحالة عقلاً [فى] الانتقال من الحظر إلى الإباحة، وهذه القضية واضحة؛ فإن الجواز العقلىَّ ثابتٌ بالضرورة.

الثانى: أن الوالد إذا قال لولده: «اخرج من الحَبْس إلى المَكْتَب» - فهذا لا يفيد[٣] الإباحة، بل الوجوب إجماعًا، وكذلك أمر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد الحظر، فإنه يفيد الوجوب دون الإباحة، بمعنى: جواز الترك وجواز الفعل، ويلزم من هذا ألا يكون الانتقال من الحظر إلى الوجوب ممتنعًا؛ لأنه لو كان ممتنعًا، لما حصل فى هاتَيْنِ الصورتَيْنِ بالضرورة؛ واللازم باطل. احتج[٤] المخالف بالآية والعُرف:

أما الآية: فقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا طَعِمتم فانتشروا**﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿**وإِذَا حَلَلْتُم فاصْطَادوا**﴾ [المائدة: ١٠٢] [وقوله تعالى][٥]: ﴿**فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فأْتُوهُنَّ**﴾ [البقرة:٢٢٢]

وجه الاستدال: أن الآية الأولى [أمر] [٦] بعد الإذن، وهي من صور النزاع، والثانية والثالثة أمر بعد الحظر، وهما من صور النزاع، وهذا النمط من الكلام إنما جاء للإباحة، فيكون حقيقة فيه؛ لأن [٢٩٣/أ] الأصل فى الاستعمال [هو] [٧] الحقيقة.

---

(١) فى «أ»: إلا.

(٢) فى «أ»: من وجهين.

(٣) فى «أ، جـ»: فإنه لا يفيد.

(٤) فى «أ»: والشرح.

(٥) سقط فى «أ»، «جـ».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

وأما العُرْفُ: فلأن [١] السيد إذا منع عبده من شيء ثم، أمره به، فُهِمَ منه الإباحة، فتكونُ في اللغة كذلك، [وإلا يلزم النَّقْلُ، وهو على خلاف الأصل].

والجواب أن نقول: لا نسلم أن هذا النمط من الكلام للإباحة، وماذكرت من الآيات مُعَارَضٌ بآيات أُخَرَ؛ وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال بالآية الأولى [٢]: أن الجهاد [٣]فرض على الكفاية، [٤]وليس بمباح

---

(١) في «أ». فإن.

(٢) في «أ»، «جـ»: بالأولى.

(٣) الجهاد في اللغة: المبالغة واستفراغ الوسع في الشيء مشتق من الجهد، يقال: جهد الرجل في كذا: أي جدّ فيه وبالغ، ويقال: أجهد جهدك، أي: أبلغ غايتك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ﴾، أي بالغوا في اليمين، واجتهدوا فيها. وهذا من المعاني الحقيقية لمادة الجهاد، ومن المعاني المجازيّة قول العرب: «سقاه لبنًا مجهودًا، وهو الذي أخرج زبده أو كثر ماؤه» ويقال: أجهد فيه الشيب إذا كثر. هذا معناه في اللغة، وهو كما نرى عام في ذاته وفي غايته. ينظر: لسان العرب: ١/ ٧١٠، المصباح المنير ١١٢، المعجم الوسيط ١/ ١٤٢. واصطلاحا: عرفه الحنفية بأنه: بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله تعالى بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك، أو المبالغة في ذلك. وعرفه الشافعية بأنه: المتلقى تفسيره من سيرته صلى الله عليه وسلم وعرفه المالكية بأنه: قتال مسلم كافرا غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حضوره له أو دخول أرض له. وعرفه الحنابلة بأنه: قتال الكفار خاصة؛ بخلاف المسلمين من البغاة، وقطاع الطريق، وغيره. ينظر: بدائع الصنائع ٩/ ٢٩٩، حاشية أبو السعود ٢/ ٤١٧، مغني المحتاج ٤/٢٠٨، نهاية المحتاج ٨/ ٤٥، المحلي على المناهج ٤/٢١٣ شرح الزرقاني ٢٣/ ١٠٦، كشف القناع عن متن الإقناع ٣/٣٢.

(٤) أجمع العلماء على أن الجهاد يكون فرض عين في ثلاثة أحوال:-«الأول» أن يستنفر الإمام شخصًا أو جماعة للقتال، ففي هذه الحالة يتعين الخروج على من طلب للجهاد - والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذين آمَنُوا ما لكم إِذَا قِيل لكم انفِرُوا فِي سَبيل الله اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بالحَيَاة الدُّنيا مِنَ الآخِرةِ فَمَا مَتَاعُ الحَيَاة الدُّنيا في الآخِرةِ إلا قَلِيْل﴾ وجه الدلالة أن الله تعالى أنكر تثاقلهم عن الجهاد، ولو لم يكن مُتعيِّنًا لما أنكره عليهم.... وما رواه الجماعة إلا ابن ماجة عن ابن عباس عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «لاَ هِجْرَةَ بَعْد الفَتْح، وَلَكِنْ جِهَاد وَنِيةٌ، وإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانفِرُوا» وجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ يقول من طلب للجهاد وجب عليه أن ينفر، وهو معنى الوجوب العيني. «الثاني»: أن يدخل العدو بلاد المسلمين، أو يتغلب على قطر من أقطارهم، فيتعين القتال حينئذ، والدليل عليه الإجماع؛ لأنه من قبيل إغاثة الملهوف المجمع عليها. «الثالث»: عند التقاء الصفين يجب على من حضر القتال، ويحرم الانصراف إلا إذا كان=

[محض] (١)، وإذا كان كذلك بطل قوله: «إن هذا النمط من الكلام للإباحة»، وكذلك حلق الرأس نسك، وليس بمباحٍ محضٍ.

وأما العرف: فهو معارض بدليل أمر الأب لابنه بالذهاب إلى المكتب بعد الحبس؛ قال صاحب «المعتمد» (٢): قال القاضى عبد الجبار: إنما حملت الأمَّة هذه الآيات على الإباحة (٣)؛ لأنها علمت من قصد الرسول ﷺ أن هذه الأشياء على الإباحة.

وما ذكره ممنوع.

لا يقال: لا نسلِّم قيام المقتضِى للوجوب؛ وهذا لأنَّا بيَّنا أن المقتضِىَ هو اللفظ الدالُّ على الطلب الجازم للفعْل، والدالُّ على هذا المعنى (٤) إنما هو: الصيغة المجرَّدة عن القرائن التى تضعِّف (٥) دلالة الصيغة على هذا المعنى، وكون الصيغة بعد الحظر قرينة مضعِّفة.

قوله: «المعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضا؛ [لأنه كما] (٦) يجوز الانتقال من الحظر إلى الإباحة، فكذلك منه إلى الوجوب، والعلم به ضرورى»:

قلنا: الجواز مسلَّم، وهو لا ينافى مقصود الخصم، فإن الخصم يدعى الدلالة الظاهرة على الإباحة، والجواز لا ينافى الظهور.

وبهذا نجيبُ عن صور الحائض وغيرها، فإن تلك الصور قليلةٌ لا يفيدُ وقوعها إلا الجواز، وأما نفى الظهور فلا؛ فلم يحصل المقصود من الاستشهاد بها؛ لأن المقصود بها

=مُتحرفًا لقتال أو متحيزًا إلى فئة. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ. وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبره إلاَّ مُتَحرفًا لقتال أَوْ مُتَحيِّزًا إلى فِئةٍ فقد بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمأْوَاه جهنَّمُ وبئس المصِيْرُ﴾ فقد نهى الله المؤمنين عن التولى يوم الزحف، وتوعدهم عليه، والنهى والتوعد يدلان على أن الثبات واجب، واستفيدت العينية من أداة العموم فى قوله عز وجل:﴿ وَمَنْ يولِّهم﴾.ثم اختلفوا فى غير هذه الأحوال: فذهب جمهور العلماء إلى أنه فرض كفاية، إذا قام به من فيه الكفاية سقط الطلب عن الباقين. وقيل: إنه فرض عين، وحكاه الماوردى عن سعيد بن المسيّب. قيل: إنه مندوب.

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٧٧).

(٣) فى «أ»: للإباحة.

(٤) فى «أ»: المنع.

(٥) فى «أ»: معت.

(٦) فى «أ»، «ح»: بدل ما بين المعكوفين: قلنا: لا نسلم.

نفى الظهور، ودليلكم ما أفاده. قوله[١]: يدلُّ على الإباحة:ــ قلنا: قولُهُ تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمُ فَاْصْطَادُوا﴾ وما ذكر[٢] معه من الآيات.

قوله[٣]: الدعوى عامَّة، وهي: أنَّ كل أمر بعد الحظر [٤] للإباحة، ولم تثبتوا ذلك إلا فى صور قليلة، ومتى كان المطلوب عاما والدليل خاصًّا، لا يفيد؛ كمن يقول: كلُّ لحمٍ حرام؛ لأن لحم الخنزير حرامٌ، وكل عددٍ زَوْجٌ؛ لأن العشرة زوج.

ثم نقول: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣] نَحْمله على الوجوب؛ لأن المقام فى بيته - عليه السلام - بعد ذلك حرام، وترك الحرام واجبٌ.

فإن قلتَ: «الأصلُ فى الاستعمال الحقيقة، فتكون حقيقة فى الإباحة، ويكفى فى ذلك صورة واحدة إذا سلك هذا الطريق»:

قلت: مسلَّم أنَّ الأصل فى الاستعمال الحقيقة، غير [٥]أنه معارَضٌ بأن الأصل فى الأمر أن يحمل على الوجوب؛ لأنا إنما نبيحه فى هذه المسألة على تقديركونه للوجوب، فالأصل معارض بالأصل، فلا يحصل المقصود للقائل بالإباحة إلا بدليل [٦] مِن خارج غَيْرِ الذى ذكره.

فإن قلت: المخالفة لازمةٌ على كل تقدير؛ [لأن القائل بالوجوب] [٧] يلزمه أن هذه الآيات التى ترك فيها الوجوب ههنا مجاز.

قلت: مسلَّم؛ ولكنِ الفريقان متفقان على أن الأمر للوجوب؛ لأن هذه المسألة تتفرَّع على مذهب القائلين بالوجوب؛ فكذلك الأصلُ السابق يجب مراعاته، وهو أولى مما نحن متنازعون فيه، وَجَعْلُ المتنازع فيه مجازًا [٢٩٣/ب] أولى من تعين النقض [٨] على ما اتفقنا عليه، وهو[٩] أن الأمر للوجوب، وكل آية معارضة بمثلها، فيرجع إلى الأصل.

---

(١) فى «ب»: ومثل هذا.

(٢) فى «أ»، «جـ»: ذكره.

(٣) فى «جـ»: قولنا.

(٤) فى «جـ»: الحصر.

(٥) فى «أ»: على.

(٦) فى «أ»، «جـ»: بالدليل.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «جـ»: تكثير النقض.

(٩) فى «أ»، «جـ»: وهى.

لأنا نقول: المقتضى للوجوب قائم، والمُعَارِضُ زائل، ويلزم من هذا ثبوت الوجوب: [أما قيام المقتضى، فهى الصيغة المقتضية للوجوب] [١]، ونعنى باقتضاء الصيغة للوجوب: الدلالةَ على الوجوب؛ والمقتضى على هذا التفسير ثابتٌ جزمًا لما مَرَّ من الدلائل [٢].

وقوله: «[كونها] - وإن لم تفد الحَظْر - قرينةٌ مضعِّفة لدلالة الصيغة»:

قلنا: ذلك من باب المعارضة، فمن ادعاها فعليه البيان، وأما أن المعارض لا يصلح أن يكون معارضًا؛ وذلك لأن المعنىَّ بالمعارض: استحالةُ الانتقال من الحَظْر إلى الإيجاب استحالةً عقليةً، ولا شك أن هذه الاستحالة لو ثبتت لكانت معارضة للصيغة الدالَّة على الإيجاب مانعةً من ثبوت مقتضاها جزمًا، وهذه[٣] الاستحالة غير ثابتةٍ ضرورةَ ثبوتِ نقيضها، وهو جوازُ الانتقال من الحظر إلى الإيجاب؛ فثبت سلامة المقتضى عن المعارض على التفسير المذكور؛ فثبت مقتضاها؛ عملاً بالموجب السالم عن المعارض.

وبما ذكرنا سَقَطَ قول المعترض: «إن الجواز مسلَّم، وهو ينافى[٤] مقصود الخصم؛ فإن مقصوده[٥] الدلالة الظاهرة[٦] على الإباحة، والجوَازُ لا ينافى الظهور».

كما تبين أيضًا بما ذكرنا فساد قوله: «إن صور الحيض والنفاس قليلة، لا يفيد وقوعها إلا الجواز، أما نفى الظهور، فلا يحصل من الاستشهاد».

ونزيده إيضاحًا:

بقول المصنف: «إنما يثبت بها؛ لجواز [٧] الانتقال عقلاً من الحَظْر إلى الإيجاب الذى هو نقيض الاستحالة العقليَّة، وهى استحالةُ الانتقالِ من الحظر إلى الإيجاب الذى هو المعارض للصيغة، وجواز الانتقال عقلاً من الحظرِ إلى الإباحة ثَبَتَ بصورة واحدة، وذلك لاستحالة ورود الشرع بالمستحيل».

أما قوله: «إن الدعوى أن كل أمر بعد الحظرِ للإباحة، وتلك الآيات أَتَتْ فى صور قليلة، ومتى كان المطلوب عامًّا والدليل خاصًّا، لا يفيد»:

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: الدليل.

(٣) فى «أ»، «جـ»: وهى.

(٤) فى «جـ»: لا ينفى.

(٥) فى «أ»، «جـ»: مقصود.

(٦) فى «جـ»: ظاهرة.

(٧) فى «أ»: الجواز.

قلنا: وجه التمسُّك بها دافع لهذا الكلام؛ وذلك لأن هذا النمط من الكلام جاء فى كتاب الله تعالى للإباحة، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ فتكون الدعوى عامَّة، والدليل عام، وقد أجبنا عن هذا السؤال الركيك غير مرَّة.

أما قوله: «هذا الأصل معارض بأن الأصل فى الأمر للوجوب» قلنا: [إنا][1] لا نسلم أن هذا غير الأول الذى تمسكْتَ به، وذلك لأن المدَّعِيَ لكون الوجوب ثابتا متمسكًا بدلالة الصيغة السالمة عن المعارض - لابد وأن يقول: والأصل فى الصيغة الدالة على الوجوب استعمالها فى الحقيقة؛ لأنها لو استعملت فى المجاز، لا يلزم منه الوجوب.

قال المصنف رحمه الله تنبيه: الْقَائِلُونَ بِأَنَّ الأَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ للإِبَاحَةِ: اخْتَلَفُوا فِي النَّهْيِ الْوَارِدِ عَقِيبَ الْوُجُوبِ:

فَمِنْهُم: مَنْ طَرَدَ الْقِيَاسَ فَقَالَ: إنَّهُ للإِباحَةِ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ قَالَ: لاَ تَأثير هَهُنا لِلْوُجُوبِ الْمقَدَّمِ، بَلِ النَّهْيُ يُفيدُ التَّحْرِيمَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النهى الوارد عقيب الوجوب، للعلماء فيه مذهبان:

أحدهما: طرد القياس والحكم بالإباحة، كما حكموا بالإباحة فى فَصْل الأمر الوارد عَقِيبَ الحَظْر.

وثانيهما: عدم طرد القياس، بل الحكم بالتحريم، كما لو ورد ابتداء لا عقيب الوجوب؛ وهؤلاء محتاجون إلى الفرق بين الأمر والنهى:

وبيان الفرق من وجهين:

أحدهما: أن النهى لدفع المفاسد المتعلّقة بالمنهىِّ، والأمر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور، واعتناء الشارع بدفع المفاسد أكثر من اعتنائه بتحصيل المصالح؛ لأن المفاسد فى الوجود أكثر من المصالح.

وثانيهما: أن [2] النهى عن الشيء موافق للأصل الدال على عدم الفعل، ولا كذلك الأمر، والله أعلم.

---

(١) سقط فى «أ»، «حـ».

(٢) فى «أ»، «حـ»: لأن.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى -: الَمسْأَلَةُ الرَّابعَةُ: الأَمْرُ المُطْلَقُ لا يفيد التَّكْرار؛ بَلْ يُفيدُ طَلَبَ الماهِيَّة، منْ غَيْر إشْعَار منه بالْوحْدَةِ وَالْكَثْرة؛ إلا أن ذَلِكَ المطْلوبَ، لَمَّا حَصَلَ بِالَمرَّةِ الْواحِدةِ لا جَرَمَ يُكْتَفَى بِهَا، والأكْثَرُونَ خَالَفُوا فيه، وَهُمْ ثَلاثُ فِرَقٍ:

إِحْدَاهَا: الَّذينَ قَالُوا: إِنَّهُ يَقْتَضِي المرَّةَ الْوَاحِدَةَ لَفْظا.

وثَانِيهَا: إِنَّهُ يَقْتَضي التَّكْرار.

وثَالثهَا: التوقُّفُ: إمَّا لادِّعَاء كَوْن اللَّفْظ مشْتَركًا بَيْن المرَّةِ الْواحِدةِ وَالتَّكْرَار، أَوْ لأَنَّهُ لاَ يُدْرَى أنَّهُ حَقيقَةٌ فِي المرَّةِ الْوَاحِدة، أَوْ فِي التَّكْرار.

لَنا وُجُوهٌ: أَحدُهَا: أَنَّ صيغَةَ «افْعَلْ» مَوْضُوعَةٌ لطَلَب إدْخَال مَاهِيَة المصْدر فِي الوُجُود؛ فَوَجَبَ ألاَّ تَدُلَّ عَلَى التَّكْرار [وَلا عَلَى المرَّة]:

بَيَانُ الأول: أَنَّ المسْلمينَ أجْمَعُوا عَلَى أَنَّ أَوَامِر الله تَعَالَى مِنهَا: مَا جَاءَ عَلَى التَّكْرار؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ **أَقِيمُوا الصَّلاَةَ** ﴾ [البَقَرة: ٤٣].

وَمنْها: مَا جَاءَ لاَ عَلَى التَّكْرار؛ كَمَا فِي الحَجِّ.

وَفِي حَقِّ العبادِ أَيْضًا: قَدْ لاَ يُفيدُ التَّكْرَار؛ فَإنَّ السيِّد إذَا أَمَرَ عَبْدهُ بدُخُول الدَّار، أَوْ بشرَاء اللَّحْم، [لَمْ] يُعْقَلْ مِنْهُ التَّكْرار، وَلَوْ ذَمَّهُ السيدُ عَلَى تَرْكِ التَّكْرار لَلامَهُ الْعُقَلاءُ.

وَلَوْ كَرَّرَ الْعَبْدُ الدُّخُولَ لَحَسُنَ مِنَ السيِّد أَنْ يَلُومَهُ ويقول: «إنِّي قَدْ أَمَرْتُكَ بالدُّخُول، وَقَدْ دَخَلْتَ؛ فَيَكْفِي ذَلِكَ، وَمَا أَمَرْتُكَ بِتكْرارِ الدُّخُول».

وَقَدْ يُفيدُ التَّكْرارَ؛ فإنَّهُ إذَا قَالَ: «احْفَظْ دَابَّتِي»؛ فَحَفِظَهَا سَاعَةً، ثُمَّ أَطْلَقَهَا -: يُذَمُّ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: «الاشْتِرَاكُ» «والمجازُ» خلاف الأصل؛ فلابد مِنْ جَعْلِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فى الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ؛ وَمَا ذَاك إلاَّ طَلَبُ إدْخَالِ مَاهيَّة المصْدَرِ فِي الْوُجُودِ.

وإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ: وَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ عَلَى التَّكْرار؛ لأَن اللفْظَ الدَّالَّ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الصُّورتَين المخْتَلِفَتين - لاَ دَلالَةَ [فيه] عَلَى مَا بِهِ تَمْتَازُ إحْدَى الصُّورتَيْن عَن الأُخْرَى؛ لاَ بالْوَضعِ وَلاَ بالاسْتِلْزَام؛ فَالأمْرُ لا دلالَةَ فيه [أَلْبَتَّة] لاَ عَلَى التَّكْرار، وَلا عَلَى المرَّةِ الْوَاحدَة؛ بَلْ عَلَى طَلَبِ الْماهيَّة منْ حَيْثُ هيَ هيَ؛ إلاَّ أَنَّهُ لا يُمْكنُ إدْخَالُ تلك

الْمَاهِيةِ فِي الْوجُود بِأَقَلَّ منَ الْمرَّةِ الواحدة فصارت المرة الواحدة؛ من ضروراتِ الإِتْيَانِ بِالْمَأْمُور [بِهِ]؛ فَلا جَرَمَ: دَلَّ عَلَى الْمرَّةِ مِنْ هَذَا الْوجْه.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابدَّ من بيان المذاهب المنقولة فى هذه المسألة [أولاً] ؛ فنقول: اختلف الأصوليون فى الأمر المطلق المجرَّد عن القرائن:

فذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين: إلى أنه يقتضى التكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان.

وذهب آخرون: إلى أنه للمرَّة الواحدة، ويحتمل التكرار.

ومنهم من نفى احتمال التكرار؛ وهو اختيار أبى الحسين البصرى، وكثير من الأصوليينَ، وإليه مال إمام الحرمين(١).

هذا ما نقله صاحب «الإحكام»، واختار: أن المرة الواحدة لابد منها فى الامتثال؛ وهو معلوم قطعًا، والتكرار محتمل، فإن أشعرت قرينة بالتكرار حُمِل عليه، وإلا فالاقتصار على المرة الواحدة كافٍ فى الامتثال.

[قال العالمى]: وذهب أكثر أصحاب الشافعى: إلى أنه للتكرار، وذهب أصحابنا وأكثر المتكلمين: إلى أنه ليس للتكرار.

واعلم أن مذهب مالك - رحمه الله - أنه لا يقتضى التكرار.

قال الشيخ أبو إسحاق فى «شرح اللُّمَع»: الأمر المطلق فيه وجهان؛ أحدهما: أنه يحمل على مرةٍ واحدة؛ فلا يحمل على ما زاد عليه إلا بدَلِيلٍ؛ وهو قول أكثر أصحابنا، واختيار القاضى أبى الطيب (٢) والشيخ أبى حامد(٣).

---

(١) ينظر البرهان (١/٢٢٩).

(٢) طاهر بن عبدالله بن طاهر بن عمر، القاضى العلامة، أبو الطيب الطبرى، أحد أئمة الشافعية، ولد سنة ٣٨٤، سمع من أبى أحمد الغطريفى، والدارقطنى، وابن عرفة، وأخذ الفقه على أبى على الزجاجى وأبى القاسم بن كج، وقرأ على أبى سعد الإسماعيلى، والماسرجسى والباقى وغيرهم، قال الشيرازى: ولم أر ممن رأيت أكمل اجتهادا وأشد تحقيقًا وأجود نظرًا منه، شرح مختصر المزنى وصنف فى الخلاف والمذهب والأصول والجدل. مات سنة ٤٥٠هـ. انظر ط ابن قاضى شهبة ١/ ٢٢٦، الأعلام ٣/ ٣٢١، ط. السبكى.١ / ١٧٦.وفيات الأعيان ٢/ ١٩٥، وشذرات الذهب ٣ / ٣٢٥، مرآة الجنان، والبداية والنهاية ١٢ / ٧٩.

(٣) أحمد بن محمد بن أحمد الشيخ أبو حامد بن أبى طاهر الإسفراييني، شيخ الشافعية بالعراق، ولد سنة ٣٤٤، اشتغل بالعلم، وتفقه على ابن المرزبان والداركى: وروى الحديث عن الدارقطنى=

ومنهم من قال: إنه يقتضى التكرار أبدا ما طَرَدَ الليلُ النهارَ، وما وجد السبيل إليه وقدر عليه؛ وهو اختيار القاضى أبى بكر الباقلانى والشيخ أبى حاتم القزوينى، والأول قول أبى حنيفة، وأكثر الفقهاء.

قال المصنف - رحمه الله: مطلق الأمر لا يفيد التكرار، بل يفيد طلب الماهية من غير إشعار منه بالوحدة والكثرة، إلاّ أنّ ذلك المطلوب لَمَّا حَصَلَ بالمرة الواحدة، لا جرم يكتفى بها، والأكثرون خالفوا وهم ثلاث فِرَقٍ:

إحداها: الذين قالوا: يقتضى المرة الواحدة لفظا.

وثانيها: أنه يقتضى التكرار.

وثالثها: التوقُّف؛ إما لادِّعاء كون اللفظ مشتركًا بين المرة الواحدة والتكرار، أو لأنه لا يدرى أنه حقيقة فى المرة أو التكرار.

ومذهب مالك - رحمه الله تعالى - حمله على المرة الواحدة؛ نقله القاضى عبد الوهاب فى [المنتخب] وقال أبو الخَطَّاب الحنبلى: الأمر يقتضى التكرار؛ [على قول شيخنا].

قال بعضهم: من قال بالتكرار إنما قال به فى الأزمنة الممكنة للفعل دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وغير ذلك مما هو ضرورىٌّ للإنسان، وهذا هو المتجه؛ لأنا وإن قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق فإنما نقول به فى حق الله تعالى، ولا نقول: إن [٢٩٤/ب] اللغة وضعت له، بل الألفاظ فى اللغاتِ ما وضعَتْ إلا لما يمكن فى العادة حصوله.

وهذا كلام ركيك جدًّا؛ فإن الواضع كما وضع الألفاظ بإزاء الممكن تحصيله، فإنه وضع أيضًا بإزاء المستحيل حصوله عادة وعقلاً؛ وهذا كقول القائل: «اجْمَعْ بين الضدين أو النقيضين»؛ فإنّ الواضع وضع هذا اللفظ بإزاء طلب الجمع بين الضدَّيْن والنقيضَيْن، وخصوصا على رأى من يقول: إن المركّبات موضوعةٌ.

والمختار: أنها لا تقتضى التكرار، بل إنما تقتضى طلب الماهية؛ وهو اختيار إمام الحرمين والغزالى رحمهما الله.

والدليل عليه وجوه:

=وأبى بكر الإسماعيلى، وأبى أحمد بن عدى وجماعة، وكان يقال له: الشافعى الثانى، وشرح المختصر، وله كتاب فى أصول الفقه. مات سنة ٤٠٦هـ. انظر: ط. ابن قاضى شهبة ١/ ١٧٢، الأعلام ١/٢٠٣، تاريخ بغداد ٤/ ٢٦٨.

الأول: أن هذه الصيغة وردت فى كتاب الله تعالى مرة والمراد بها التكرار؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. ووردت فيه أخرى والمراد بها المرة؛ كما فى الحج، فنقول: فى كل واحدة من صورتى المرة والتكرار شىء به الاشتراك، وشىء به الامتياز، ومجموع مركّب بين ما به الاشتراك والامتياز، وهو أيضا غير مشترك بينهما (١).

---

(١) لا نِزَاعَ بين الأُصوليين، والنُّظَّار، ومَنْ لَفَّ لفَّهُمْ فى أَنَّ المرَّة ضروريَّة مِنْ حَيْثُ إنَّ الماهيَّة لا وُجُودَ لها فى الخَارِجِ إلا ضِمْنَ أفرادها، لا من حَيْثُ إِنَّهَا مدلُولة. ولم يختلفوا أيضًا فى أنَ الأمر المقيد بالمرة، أو التكرار يحصلُ على ما قيّد بِهِ. إنما وقع الخلاف بينهم فى دلالة الأمر على ما زاد على القدر الذى تحقق به الماهية إذا لم يكن مقيدًا بما يَدُلُّ على التكرار، أو المرَّةِ. وقد تَنوَّعَتْ مَذاهِبُهم فى ذلكَ إلى أربعةِ آراء: أوّلًا: وهو مذْهَبُ الجُمْهُورِ من الأصوليّين، واختارَهُ أبو المَعَالِى الجوينىُّ، والرازىُّ، والبيضاوىُّ، والآمدىُّ، وابن الحاجب، حيث يرون أنه يدلُّ على طلب تحصيل الماهيَّة، من غير إشعارٍ بمرَّة، أو تكرار. ثانيًا: وهو مذهبُ أبى إسْحَاقَ الإسفرايينىِّ، والإمام أحمد، وعبد القادر البغدادىِّ، حيثُ يرونَ أنَّ الأمر يوجبُ التكرارَ المُسْتَوعِبَ لجميعِ العُمْرِ مع الإمكان إذا لم يقترن بما يَدُلُّ على خلافِ ذَلِكَ. ثالثًا: وَهُوَ مَنْقُولٌ عَنْ بَعْضِ مَشَايخِ الحَنفِيَّةِ، وَرَأْىُ بعض الشَّافِعِيَّةِ، ومقتضاهُ أنَّ الأمر المطلقَ يدلُّ على المرة، ولا يوجب التَّكْرَارَ ولا يحتملهُ، إلا إِذَا عُلِّقَ بِشَرْطٍ مثل قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]. رابعًا: وإليه ذهب الواقفيَّة، حيثُ يَرَوْنَ التَّوقُّفَ، إمَّا لأنه مشترك بينهما، فَلا يحمل على أَحَدِهِمَا إلا بقرينة؛ أو لأنَّه موضوع لأحدِهِمَا، ولا يُعْرَفُ إلا بالبَيَان. والرَّأىُ الذى نَخْتَارُهُ هو رَأْىُ الجُمْهُور، ونَسْتدلُّ على ذلك بأدلَّةٍ منها: أولاً: لو كَان الأَمْرُ مُفيدًا لأحدهما – من المرَّةِ أو التَّكْرَارِ – لكان تَقْيِيدُهُ بذلك المعنى تَكْرَارًا، وبغيره نَقْضًا، والتالى بَاطِلٌ، فالمُقَدمُ مثله. ودليل بُطْلان التَّالى: أن التقييد لا يُؤَدِّى إلى النَّقْضِ، ولا إلى التَّكْرَار. ودليل بُطْلانِ المُقَدَّم: أن بُطْلانَ اللازم المُسَاوى، أو الأخص يستلزم بُطْلان ملزومه ويرد عليه أنه لا يثبت المدعَى؛ لأن عدم التكرار أو النقض قد لا يكون لكونه موضوعًا لِلْمَاهِيَّةِ من حيث هى؛ بل لكونه مشتركًا، أو لأحدهما، ولا نعرفه كما قد قيل به؛ فيكون التقييد للدَّلالَةِ على أحدهما. ثانيًا: ولأنه وَرَدَ تَارَةً مع التكرار شَرْعًا؛ كالأَمْرِ فى آية الصَّلَاةِ، وورد عُرْفًا؛ كقول الحاكم للمحكوم: التزم بالضَّبْطِ الحكومى. وتارة لِلْمَرَّةِ شَرْعًا؛ كالأمر فى آية الحَجِّ، وهى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...﴾ [آل عمران: ٩٧]. وعُرْفًا كقولك: ادخل الدار، فيكون حَقِيقَةً فى القَدْرِ المشترك بينهما، وهو طَلَبُ الإتيان بالمَأْمُور به دَفْعًا للاشتراك، والمَجَازِ اللازمين من جعله مَوْضُوعًا لكل منهما، أو لأحدهما فقط؛ لكونهما خِلافَ، وحينئذ لا يُفِيدُ شَيْئًا منهما، ولا ينافيه؛ لعدم اسْتِلْزَامِ العام الخاص، وعَدَم منافاته إياه. ويرد عليه أن الأَمْرَ إن كان مَوْضُوعًا لِمُطْلَقِ الطَّلَبِ، ثم استعمل فى طَلَبِ الخاص، فيكون مجازا، وبأن الأَلفَاظَ موضوعة للمعانى الذِّهْنِيَّة، فإذا استعمل الأمر فيما=

واستعمال اللفظ بين هاتين الصورتين: إما أن يكون بإزاء ما به الاشتراك، أو بإزاء ما به الامتياز، ولا سبيل إلى الثانى؛ وذلك لأنه: إما أن يكون ذلك بطريق الحقيقة فيهما؛ فليزم الاشتراك، وهو على خلاف الأصل، أو بطريق المجاز؛ فيلزم المجاز فيهما، وهو على خلاف الأصل، أو بطريق الحقيقة فى أحدهما والمجاز فى الآخر؛ فيلزم المجاز، فيتعيَّن الأول؛ فإما أن يكون ذلك بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز، الثانى باطل؛ فتعين الأول، فيلزم أن يكون موضوعا بإزاء القدر المشترك؛ فيكون دالاً على القدر المشترك مطابقةً، والدال على ما به الامتياز لا مطابقةً ولا تضمنا ولا التزاما - لا دلالة له عليه. أما أنه لا دلالة له عليه بأحد الطرق الثلاث؛ لأن ما به الامتياز ليس نفس ما به الاشتراك، ولا جزأه، ولا لازمه ذهنًا:

أما أنه ليس نفسه: فظاهر.

وأما أنه ليس جزأه وإلا لكان مشتركا، والمفروض خلافه [(١)]. وأما أنه ليس لازما له ذهنًا؛ لأن الكلام مفروض فى ذلك.

وإذا انتفتِ الدلالات الثلاثة عليه، فلا دلالة له عليه أصلاً؛ وهو المطلوب.

[وكنا قد قرَّرنا ذلك فى المسألة المتقدِّمة، وإنما أعدناه ههنا لنزيده إيضاحاً وبياناً، وهذا لكثرة تكرره فى كتاب «المحصول»؛ وهى قاعدة صحيحة محررة. واعلم: أن قوله: «كما فى [الحج]»[(٢)]: أن المراد: أن الصيغة وإن كانت صيغة خبر [(٣)]، لكن المراد بها الأمر، فإذن: الصيغة لا دلالة لها إلا على القَدْر المشترك، وهو طلب إدخال القدر المشترك فى الوجود، وهو الماهية بالتكرار أو المرة.

=تشخص منها فى الخارج يكون مَجَازًا؛ لأنه غير ما وضع له، فاسْتِعْمَالُ الأمر فى المقيد أو المرة مَجَازٌ، فالفِرَارُ من مَجَازٍ واحد يوقعه فى مجازين. ثالثًا: وللْقَطْعِ بأن المَرَّةَ والتكرار من صفات الفِعْلِ كالقليل والكثير، ومن المَعْلُومِ أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دَلَالَةَ له على خُصُوصِيَّةِ شىء منها، وإذا علم ذلك فمعنى «اقرأ» طَلَب لقراءة ما، فلا يَدُلُّ على صِفَةٍ للقراءة من تكرار أو مرة. رابعًا: كما أن الأَمْرَ المطْلَقَ لو كان للتَّكْرَار لعَمَّ جميع الأوقات؛ لعدم أَوْلَوِيَّةِ وقت دون وَقْت، والتعميم باطل لأمرين: أحدهما: أنه تَكْلِيفٌ بما لا يُطَاقُ. والثانى: يلزم أن يَنْسَخَهُ كل تكليف يأتى بعده لا يمكن أن يُجَامعه فى الوجود؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يَزُولُ بالاستغراق الثابت بالثانى، وليس كذلك.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ». الحجج.

(٣) فى «أ»: صرف.

قال المصنّف - رحمه الله -: وثانيها: أَنَّ أَهْلَ اللُّغةِ قَالُوا: لاَ فَرْقَ بَيْنَ قَولنَا: «يَفْعَلُ» وبَيَنْ قَوْلِنَا: «افْعَلْ» - إِلا فِي كَوْنِ الأَوَّلِ خبرًا، وَالثَّانِي طَلَبًا.

ثُمَّ أَجْمَعْنَا على أَنَّ قَوْلَنَا: «يَفْعَلُ» يتحقَّقُ [مُقْتضاهُ] بتمامه فِي حَقِّ مَنْ يأْتِي به مَرَّةً وَاحِدَةً؛ فَكَذَا فِي الأَمْرِ؛ وَإِلاَّ [لَحصَلَتْ بَيْنَهُمَا تَفرِقَةٌ] فِي شَيْءٍ غَيْرِ الخَبرِيةِ وَالطَّلبيةِ؛ وَذَلِكَ يَقْدَحُ فِي قَوْلِهِمْ.

وثالثها: أَنَّ القَوْلَ بالتَّكْرَارِ يَقْتَضِي أَنَّ تَسْتَغْرِقَ الأَوْقَاتُ؛ بحَيْثُ لا يَخْلُو وَقْتٌ عَنْ وُجُوبِ المَأمُورِ بِهِ؛ إِذْ لَيْسَ فِي اللَّفْظ إِشْعَارٌ بوقْت مُعَيَّنٍ؛ فَلَيْسَ حَمْلُهُ عَلَى الْبَعْض أَوْلَى مِنَ الْبَاقِي؛ لَكِنَّ حَمْلَهُ عَلَى كُلِ الأَوْقَاتِ غَيْرُ جَائِزٍ.

أَمَّا أَوَّلاً: فَبالإِجْمَاعِ.

وأَمَّا ثانيًا: فَلأَنَّهُ إِذَا أُمِرَ بعبادَة، ثُمَّ أُمِرَ بغَيْرِهَا - لَزِمَ أَنْ تَكُونَ الثَّانِيَةُ نَاسخَةً لْلأُولَى؛ لأَنَّ الأَوَّلَ قَد اسْتَوْعَبَ جَمِيعَ الأَوْقَات، [وَالثَّانى يَقْتَضِى] إِزالتهُ عَنْ بَعْضها؛ وَالنَّسْخُ هُوَ: إِزَالَةُ الحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ إِلَى بَدَل؛ وَقدَ حَصَلَ ذَلكَ هنا، وَفِي عِلْمنَا بأَنَّ الأَمْرَ ببعْضِ الصَّلَوَاتِ لَيْسَ نَسْخًا لِغَيْرهَا، وَأَنَّ الأَمْرَ بِالْحَجِّ لَيْس نَسْخًا لِلصَّلاة -: مَا يَدُلُّ عَلَى فَسَاد مَا قَالُوا.

وَأَمَّا ثالِثا: فَلأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ بغَسْلِ [بعْضِ أَعْضَاء الْوُضوء] نَسْخًا [لِما تَقَدَّمَه]، وَالأَمْرُ بالصَّلاةِ يَكُونُ نَسخا لِلأَمْرِ بالْوضُوءِ؛ وَذَلِكَ لاَ يَقُولُهُ عَاقِلٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّا نَعْلَمُ حُسْنَ قَوْلِ الْقَائِلِ لغَيرِهِ: «افْعَل كَذَا أَبدًا، أَو افْعَلْهُ مَرَّةً وَاحِدَةً بلا زِيادَة»؛ فَلَوْ دَلَّ الأَمْرُ عَلَى التَّكْرَارِ لَكَانَ الأَوَّلُ تكْرارًا، وَالثَّانِي نَقْضًا؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَطَلَ مَا قَالُوا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الوجه ينبنى على النقل عن أئمة اللغة، فإذا صحَّ أنهم قالوا: لا فرق بين صيغة الأمر وصيغة الخبر من الأفعال، إلا أن الأولى تدل على الطلب، والثانية تدلُّ على الخبر، فيلزم ألا يقتضى الأمر التكرار؛ لأنه لو اقتضى الأمر التكرار، وصيغة الخبر من الأفعال لا تقتضيه إجماعًا، يلزم أن يثبت بينهما فرق آخر، وهو باطل، فإن صح النقل عن كلهم، فلا إشكال، وإن صح عن بعضهم، ولم ينقل خلافه عن الباقين، صح الاحتجاج، وإن كانت المسألة [٢٩٥/أ] مختلفًا فيها

بين اللغويين، فلا احتجاج بقول البعض مع وجود الخلاف بينهم.

هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الدالةً على عدم اقتضاء الأمر التكرار.

الوجه[١] الثالث: أنه لو اقتضى الأمر التكرار، لاقتضى استغراق الوقت بفعل المأمور وجوبًا، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة هو: أنه لو اقتضى الأمر التكرار، ولا دلالة لصيغة الأمر [على] [٢] وجوب الفعل فى وقت دون وقت؛ لأن الكلام فى مثل هذه الصيغة، فلو ثبت الوجوب فى وقت دون وقت مع استواء نسبة الصيغة إلى كل وقت: فإما أن يكون ذلك لمعارض أَوْ لا؛ لا سبيل إلى الأول؛ وإلا يلزم التعارض بين الدليلين؛ فيلزم الترك بأحدهما، وهو خلافُ الأصل، ولا سبيل إلى الثانى؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجِّح، وهو باطل، وحينئذ نقول: إما أن يثبت الوجوب فى كل الأوقات أَوْ لا يثبت فى شىء منها؛ لا سبيل إلى الثانى بالإجماع، فتعيَّن الأول، فثبتت[٣] الملازمة؛ واللازم باطل لوجهين:

أما أوَّلاً: فبالإجماع.

وأما ثانيا: فلأنه إذا أُمِرَ بعبادةٍ عَمِلَ بها فى جميع الأوقات، ثم أُمِرَ بغيرها، يلزم النسخ جزمًا، لأن الأمر الأول قد استوعب جميع الأوقات وعمل بها، فإذا أمر بغيرها، فلابد وأن يوقعها [٤] ولا يمكن الإلغاء[٥]، فيلزم النسخ؛ وهو خلاف الأصل.

بل نقول: نحن نعلم قطعًا أن الأمر ببعض الصلوات ليس نسخًا لغيرها من الصلوات، [وأن الأمر بالصلاة ليس نسخًا للحج، وبالعكس]، والأمر بغسل بعض أعضاء الوضوء ليس نسخًا لما بعده.

[الوجه الرابع][٦]: هو أنه لو دل الأمر على التكرار، لكان قولنا: «افْعَلْ دائمًا» تكرارًا؛ لأنَّ معنى الدوام مدلولٌ عليه بنفس الصيغة، وهو أيضًا مدلولٌ عليه.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «جـ»: فثبت.

(٤) فى «أ»، «جـ»: يرفعها.

(٥) فى «أ»: لا يمكن انتفاء الوجه الثالث.

(٦) سقط فى «ب».

بقوله: «دائما»؛ فيلزم التكرار جزمًا، ولكان قولنا: «افعل مرةً بلا زيادة» نقضًا؛ وذلك لأن قولنا: «افعل» يقتضى فعل المأمور به مرة بعد مرة، وقولنا: «مرة» يقتضى ألاَّ يفعل ذلك إلا مرة واحدة؛ فيلزم أن تكون الصيغة دالَّة على الأمر بالنقيضيْن.

وإن شئت لكان قولنا: «افعل مرَّة بلا زيادة» - ناقضًا لقولنا: «افعل»؛ لاقتضائه التكرار، وكل واحد من اللازمين باطل، فينتفى الملزوم؛ فلا يقتضى الأمر التكرار.

قال المصنِّف - رحمه الله: واحتجّ القائلونَ بالتكرار؛ بوُجوه:

أَحدُهَا: أَنَّ الصديق - رَضىَ اللهُ عَنْهُ - تَمسَّكَ على أَهْلِ الرِّدَّةِ فِى وُجُوب تَكْرَارِ الزَّكَاة؛ بقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٤٣]؛ وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْه أَحَدٌ مِنَ الصَّحابة؛ فَدَلَّ عَلَى انْعِقَاد الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الأَمْرَ لِلتَّكْرَار.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الأَمْرَ طَلَبُ الفِعْلِ، وَالنَّهْىَ طَلَبُ التَّرْكِ، فَإِذَا كَانَ النَّهْىُ - الَّذِى هُوَ أَحَدُ الطَّلَبَيْنِ - يُفِيدُ التَّكْرارَ -: فَكَذَا الآخَرُ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الأَمْرَ لَوْ لَم يُفِدِ التَّكْرَارَ لَمَا جَازَ وُرُودُ النَّسْخِ عَلَيْه، [وَلاَ] الاسْتِثْنَاء؛ لأَنَّ وُرُودَ النَّسْخِ عَلَى المَرَّةِ الْوَاحِدَةِ يَدُلُّ عَلَى الْبَدَاء، وَوُرُودَ الاسْتِثْنَاءِ عَلَيْهَا يَكُونُ نَقْضًا.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ لَيْسَ فِى لَفْظِ الأَمْرِ تَعْيِينُ زَمَان؛ فَلاَ يَكُونُ اقْتضَاؤُهُ لإِيقَاعِ الْفِعْلِ فِى زَمَانٍ أَوْلَى مِن اقْتضَائه [لإِيقَاعِهِ] فِى زَمَان آخرَ؛ فَإِمَّا أَلاَّ يَقْتَضِىَ إِيقَاعَهُ فِى شىء مِنَ الأَزْمِنَةِ؛ وَهو بَاطِلٌ، أَوْ فى كُلِّ الأَزْمِنَةِ؛ وَهُوَ المطْلُوبُ.

وَخَامسُهَا: أَنَّ الاحْتياطَ يَقْتَضِى تَكْرارِ المأمورِ بِهِ؛ لأَنَّهُ بِالتَّكْرار يَأمَنُ مِنَ الإِقْدَامِ عَلَى مُخَالَفَة أَمْرِ اللهِ تَعَالَى، وَبترك التَّكْرارِ لا يَأْمَنُ مِنْهُ؛ لاحْتِمالِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الأَمْرُ لِلتكْرَارِ؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ دَفْعًا لِضَرَرِ الخَوْفِ عَلَى النَّفْس.

وَأَمَّا الْقَائِلُونَ بِالاِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْمَرَّةِ الْوَاحدَةِ وَبَيْنَ التَّكْرَارِ فَقَدِ احْتَجُّوا بِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ يحسنُ الاسْتِفْهام فِيهِ؛ فَيُقَالُ:

أَرَدتَ بِأَمْرِكَ فِعْلَ مَرَّةٍ وَاحِدة أم أَكْثَرَ ؟» وَلذَلِكَ قَالَ سُرَاقَة لِلنَّبِىِّ ﷺ: «أَحِجَّتُنا لِعَامِنَا هَذَا أَمْ لِلأَبدِ ؟».

وَحُسْنُ الاسْتِفْهَامِ دَلِيل الاشْتِرَاكِ.

وَثَانيها: وُرُودُ الأَمْرِ فِي كِتَابِ الله تَعَالَى، وَسُنَّة رَسُوله صَلَّى الله عَليه وآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْوَجْهيْن، وَالأَصْلُ فِي الْكَلامِ الْحَقِيقَةُ؛ فكَانَ الاشْتِرَاكُ لاَزِمًا.

وَالْجَوَابُ [عَن الأَوَّل]: لَعَلَّ رَسُولَ الله ﷺ بَيَّنَ لِلصَّحَابَة أن قوله: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وآتوا الزَّكَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣] يفيد التكرار؛ فلما كان ذلك معلومًا للصحابة لا جرَمَ تَمسَّكَ الصِّدِّيقُ بهذهِ الآيَةِ فِي وُجُوبِ التَّكْرار.

وَعَن الثَّانِي: أَنَّ الفرْقَ مِنْ وَجْهَيْن:

الأَوَّلُ: أَنَّ الانْتِهاءَ عَنِ الْفِعْلِ أَبَدًا مُمْكِنٌ، أَمَّا الاشْتِغَالُ بِهِ أَبَدًا فَغَيْرُ مُمْكِنٍ؛ فظَهَرَ الْفَرْقُ.

وَالثَّانِي: أَنَّ النَّهْيَ كَالنَّقِيض لِلأَمْرِ؛ لأنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ لغَيْرِهِ: «كُنْ فَاعلاً» مَوْجُودٌ فِي قَوْلِهِ: «لاَ تَكُنْ [فَاعِلاً]»؛ وإنَّما زَادَ عَلَيْهِ لَفْظُ النَّفْيِ؛ فَجَرَى مَجْرَى قَوْلِهِ: «زَيْدٌ فِي الدَّارِ، زَيْدٌ لَيْسَ فِي الدَّارِ»؛ وَإِذَا كَانَ النَّهْيُ مناقِضًا لِلأَمرِ وَجبَ أَنْ تَكُونَ فَائِدَةُ النَّهْيِ [مُنَاقِضَةً] لفَائِدةِ الأَمْرِ.

فَإِذَا [كَانَ] قَوْلُنَا: «افْعَلْ» يَقْتَضِي إِيقَاعَ الْفِعْلِ فِي زَمَان ما أَيَّ زَمَانٍ كَانَ - فَقَوْلُنا: «لاَ تَفْعَل» وَجبَ أَنْ يقتضى المنع من إيقاعه في زمان ما أَيَّ زَمَان كان، بل في الأَزْمِنَةِ كُلِّها؛ لأنه إنْ لَمْ يَفْعَلِ الْيَوْمَ، وَفَعَلَ غَدًا - كَانَ مُمْتَثلاً للأَمْرِ، وَلاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُمْتَثلاً للأَمْرِ وَالنَّهْيِ [مَعًا، مَعَ] كَوْنهما نَقِيضَين؛ فَصَحَّ أَنَّ كَوْنَ الأَمْرِ مُفِيدًا لِلْمَرةِ [الْواحِدَة] - يقتضى أَنْ يكُونَ النَّهْيُ مانِعًا لِلْفِعلِ فِي جميع الأَزْمَان. ثُم نَقولُ: كَوْنُ النَّهْي مُفيدًا للتَّكْرَار يَدُلُّ: عَلَى أَنَّ الأمْرَ لاَ يُفِيدُ إلا الْمَرْةَ الْواحِدَةَ؛ لأن فَائِدَةَ الأَمْر رَفْعُ فَائِدَةِ النَّهْيِ، [وَفَائِدَةَ النَّهْيِ] المنعُ مِنَ الْفِعْلِ فِي كُلِّ الأَزْمَان؛ فَفَائِدَةُ الأَمْر رَفْعُ هَذَا الْمَنْعِ الْكُلِّيِّ، ورَفْعُ [المنعِ] الْكُلِّيِّ يَحْصُلُ بالثُّبوتِ، وَلَوْ فِي زَمَان وَاحد؛ فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ فَائِدَةُ الأَمْرِ اقْتِضَاءَ الْفِعْل، وَلَوْ فِي زَمَان وَاحِدٍ؛ وإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: لَزِمَ [مِنْ] كَوْنِ الأَمْرِ نَقِيضًا لِلنَّهي، مَعَ كَوْنِ النَّهْي مُفِيدًا للتكْرَار - أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ غَيْرَ مُفِيدٍ لِلتكْرار.

وَعَن الثَّالث: أَنَّ النَّسْخَ لا يَجوزُ وُرُودُهُ عَلَيْهِ؛ فَإِذَا وَرَدَ صَارَ ذَلكَ قَرِينَةً فِي أَنَّهُ كَانَ المرادُ بِهِ التَّكْرَارَ.

وعِنْدَنَا: لا يَمْتَنِعُ حَمْلُ الأَمْرِ عَلَى التَّكْرَارِ؛ بِسبب بَعْضِ الْقَرَائِنِ.

وَأَمَّا الاسْتِثْنَاءُ: فَإِنَّهُ لا يَجُوزُ عَلَى قَوْلِ مَنْ يَقُولُ بـ «الْفَوْرِ»؛ أَمَّا مَنْ لَمْ يَقُلْ بِهِ فَإِنَّهُ يُجَوِّزُ الاسْتِثْنَاءَ، وَفَائِدَتُهُ: الْمَنْعُ مِنْ إِيقَاعِ الْفِعْلِ فِي بَعْضِ الأَوْقَاتِ الَّتِي كَانَ الْمُكَلَّفُ مُخَيَّرًا بَيْنَ إِيقَاعِ الْفِعْلِ فِيهِ، وَفِي غَيْرِهِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ الأَمْرَ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْفَوْرِ ـ مُخْتَصٌّ بِأَقْرَبِ الأَزْمِنَةِ إِلَيْهِ، وَعِنْدَ مُنْكِرِيهِ: دَالٌ عَلَى طَلَبِ إِيقَاعِ الْمَصْدَرِ؛ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ الْوَحْدَةِ وَالْعَدَدِ، وَالزَّمَانِ الْحَاضِرِ وَالآتِي؛ بَلْ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَقِيدِ، وَالْمُؤَقَّتِ، وَمَقَابِلَيْهِمَا.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّ الْمُكَلَّفَ، إِذَا عَلِمَ أَنَّ اللَّفْظَ لا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ أَمِنَ مِنَ الْخَوْفِ؛ عَلَى أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِالْخَوْفِ الْحَاصِلِ مِنَ التَّكْرَارِ؛ فَإِنَّهُ رُبَّمَا كَانَ ذَلِكَ مَفْسَدَةً؛ كَمَا فِي شِرَاءِ اللَّحْمِ، وَدُخُولِ الدَّارِ.

وَأَمَّا الاسْتِفْهَامُ وَالاسْتِعْمَالُ: فَسَيَظْهَرُ؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى فِي «بَابِ الْعُمُومِ»: أَنَّهُ لا يَدُلُّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الاشْتِرَاكِ، وَعَلَى أَنَّ الأَوَامِرَ الْوَارِدَةَ بِمَعْنَى التَّكْرَارِ: بَعْضُهَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ فِي الْيَوْمِ، وَبَعْضُهَا فِي الأُسْبُوعِ، وَبَعْضُهَا فِي الشَّهْرِ، وَبَعْضُهَا فِي السَّنَةِ؛ وَظَاهِرٌ أَنَّ ذَلِكَ لا يُسْتَفَادُ إِلا مِنْ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم وفقك الله أن للقائلين بالتكرار شُبَهًا الأولى: التمسك بتمسك الصديق - رضى الله عنه - على أهل الردَّة فى وجوب تكرار الزكاة؛ بظاهر قوله تعالَى: ﴿**وآتُوا الزَّكاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣]، ولو لم تكن الصيغةُ مقتضيةً للتكرار؛ وإلا لما صَحَّ احتجاج الصديق - رضى الله عنه - به، ولكان لهم الامتناع عن[1] أداء الزكاة مرة بعد مرة؛ محتجين بأن الآية ما دلت على التكرار؛ واللوازم بأسرها باطلة؛ فيلزم من هذا المطلوب.

[ووجهه][2]: أن نقول: لما تمسَّك عليهم بالآية، ولم ينكر عليه أَحَدٌ من الصَّحابة، كان ذلك إجماعًا على أن الصيغَة تقتضى التكرار؛ [فوجب أن تكون للتكرار][3].

الثانية: أن الأمر دالٌّ على طلب الفعل، والنهى دالٌّ على ترك الفعل، والنهى الذى هو دالٌّ على أحد الطلبين يقتضى التكرار؛ فوجبَ أن [٢٩٥/ب] يكون الأمر الذى هو

---

(١) فى «أ»: على.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ».

الطلب الآخر - أيْضًا - مقتضيًا للتكرار؛ قياسًا للأمر على النهى؛ والجامع بينهما الطلب.

الثالثة: أن الأمر لو لم يقتض[١] التكرار، لما جاز ورود النسخ والاستثناء عليه؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: أنه إذا لم يقتض الأمر التكرار، فلا يبقى لمقتضاه إلا مرة واحدة؛ ضرورةَ أن الصيغة لا يمكن إدخالها فى الوجود إلاَّ فى ضمن مرة على معنى التوقف[٢] عليها، والمرة لا تقبل النسخ والاستثناء:

أما أنه لا يقبلُ النسخ؛ لأن ورود النسخ على المرة يدل على البَدَاِء، أى: ظهور المصلحة بعد خفائها، وهو ممتنع على الله تعالَى؛ لأن علمه محيط بكل شىء، [فلا يعزب عنه مثقال ذَرَّة فى السموات والأرض].

وأما أنه لا يدخله الاستثناء؛ فذلك لأن الاستثناء: إخراج بعض من كل وذلك فى المرة الواحدة محال متناقض؛ لاستلزام ثبوت تلك المرة عَدَمَ ثبوتها؛ فقد ثبتت الملازمة، واللازم منتف إجماعا؛ فإذن يصح أن يدخلها النسخ والاستثناء؛ فينتفى الملزُوم، وهو المطلُوب [وبقيَّة الشبه ظاهرة] قال المصنف رحمه الله تعالى:

الجواب عن الأول[٣] قلنا: لا نسلم أنه تمسك بنفس الصيغة، بل تمسك بالصيغة المعلوم منها أن المراد بها التكرار؛ وهذا لجواز أن يكون للصديق - رضى الله عنه علم استفاده من رسول الله ﷺ وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين علموا ذلك، فلا يكون ذلك تمسكا بنفس الصيغة، بل بصيغة العلم بأن المراد بها التكرار.

ولا يقال: «الأصل عدم علمه، وبيان الرسول ﷺ لأبى بكر رضى الله عنه أنها للتكرار».

لأنا نقول: المراد بهذه الآية التكرار جزما [وإن لم تكن حقيقة اللفظ][٤] والظاهر من حال الصحابة معرفتهم بأمثال المراد من هذه الآيات؛ وذلك لشدَّة الحاجة إليها وتكرارها، فإن منع كون المراد بهذه الآية التكرار، قلنا: التكرار ثابت إجماعا، واللفظ صالح لتعريفه، وقد أطلق، فيضاف إصداره إلَى تعريفه لمكان المناسبة والاقتران، وإن منع

---

(١) فى «ب»: يكن.

(٢) فى «أ»: الوقف.

(٣) فى «أ»، «جـ»: إلى آخره.

(٤) سقط فى «ب»

هذا الظاهر، فلا يستقيم، خصوصًا أكابر الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم كانوا يشاهدونَ نزول الوحى، وهذه الأحكام لَيْسَتْ من الأحكام النادرة الوقوع، فالظاهر من حالهم ما ذكرناه [١].

وقول من أجاب عن هذا بأن: «الآية فيها قاعدة أخرى وهى: أن الحكم يتكرر بتكرر [٢] السبب، وملك النصاب نعمة مدرة هو السبب، فيلزم تكرار الحكم [بتكرر] [٣]سببه» ضعيف؛ وذلك لأن السبب متكّرر فى الشهر والسنة والجمعة؛ فلا يلزم من تكرار السبب تكرار المسبَّب فى أوائل السنين.

وأما [الوجه] [٤] الثانى: فقد أجاب المصنف عنه من وجهين:

أحدهما: أن الانتهاء عن [٥] الفعل يمكن أَبدًا [٦]، ولا كذلك الإتيان بالفعل، وتحريره أن يقال: الانتهاء عن الفعل ليس بالضرورى، والحاجى يمكن أبدًا[٧]، ولا مشقة فيه، ولا كذلك الإتيان بالفعل المأمور [٨] به دائما؛ فإنه مشق جدًّا.

وثانيهما: أن الأمر كالنقيض للنهى، فوجب أن تكون فائدةُ الأمر نقيض فائدة النهى، وفائدةُ النهى الانتهاء عن الفعل دائما؛ بناء على المشهور، وهو أن النهى يقتضى التكرار، - ولا يلزم تقريره ههنا - فوجب أن تكون فائدة الأمر إدخال المصدر فى الوجود، وذلك مرة واحدة، فتكون فائدة الأمر مناقضة لفائدة النهى؛ ضرورة أن السالبة الكلية نقيضها الموجبة الجزئية [٢٩٦/أ]، والنهى يجرى مجرى السالبة الكلية، والأمر يجرى مجرى الموجبة الجزئية. والحق ضَعْف الجوابين:

أما الأول: فلأنه إثبات لوازم الماهيات لذاتها؛ بناءً على المصلحة والمفسدة، وهذا إن أريد بهذا الكلام الأمر النفسانى والنهى النفسانى، وأما إن أريد به الألفاظ الدالة عليها بالوضع؛ فلأنه إثبات بمدلول اللفظ وضعا بالقياس، وهذا النوع من اللغات باطل.

---

(١) فى «أ»، «جـ»: ذكرنا.

(٢) فى «جـ»: بتكرار.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: من.

(٦) فى «أ»: ابتداء.

(٧) فى «أ»: ابتداء.

(٨) فى «أ»، «جـ»: بالمأمور.

واحترزنا بقولنا: «هذا النوع» عن القياس من تعليل أحكام ترجع إلى صناعة النحو؛ فإن ذلك يصحبه وجه ظاهر فى العربية، وأما إثبات مدلولات اللغة قياسا، فهو بعيدٌ جدًّا.

وأما الوجه الثانى (١): فهو (٢) ضعيف أيضا؛ لأنه مبنيّ على أنَّ الأمر والنهى نقيضان أو كالنقيضين.

وهذا كلام بعيد عن التحقيق جدًّا؛ وذلك لأن التناقض إنما يتحقَّق بين قضيتين؛ فلا يتحقَّق ذلك فى الأمر والنهى؛ ضرورةَ أن الأمر والنهى لَيْسَا بِقَضِيَّتَيْنِ؛ لأن التناقض إنما يتحقق بشروط (٣) [لائقة]، وقد حققنا جميع ذلك فى المقدمة التى وضعناها فى أول هذا الشرح.

واعلم: أن الوجه الثانى إذا سلّم له أن الأمر نقيض النهى - يتقرَّر على الوجه الذى لخصناه؛ بناء على المشهور، وهو أن النهى يقتضى التكرار.

وأما الوجه [الثانى الذى] (٤) ذكره المصنِّف - فلا يتأتى تقريره أصلاً؛ لأنه بعد أن فرغ من إثبات المناقضة بين الأمر والنهى على زعمه، قال: «فإذا كان قولنا: «افعل» يقتضى إيقاع الفعل فى زمن ما أى زمن كان، [فقولنا: «لا تفعل» وجب أن يقتضى المنع من إيقاعه فى زمنٍ ما أى زمان كان]»؛ ويريد به سَلْبَ إيقاعه فى كل ما يسمَّى زمانا، وإن كانت العبارة قاصرة عن ذلك.

ثم قال: «لأنه إن لم يفعله اليوم وفعله غدًا، كان ممتثلاً للأمر والنهى معًا، مع أنهما نقيضان».

ثم قال: فصحَّ أن كون(٥) الأمر مفيدًا للمرَّة يقتضى أن يكون النهى مانعًا من الفعل فى جميع الأوقات، ثم تقريرُ كون النهى مفيدًا للتكرار يدل على أن الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة». فقد جعل الدليلَ على أن الأمر لا يقتضى التكرار كَوْنَ الأمر يفيد المرَّة الواحدة، وجعل الدليل على كون الأمر يفيد المرَّة الواحدة كون النهى مقتضيًا للتكرار، فيتوقف معرفة كل واحد منهما على معرفة الآخر قطعًا؛ وذلك دَوْرٌ باطل.

---

(١) زاد فى «أ»، «جـ»: من الفرق.

(٢) فى «أ»: وهو.

(٣) فى «أ»: شرائط.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: يكون.

وإن قال: كل واحد منهما ملزومُ الآخر فهما متلازمان، فلا يجديه نفعًا؛ لأنه لا بُدَّ وأن يقول في هذه الصورة: الملزوم واقع، فاللازم واقع؛ ضرورةَ أَنَّ مجرد التلازم بين شيئين لا يفيد ثبوت شيء في الواقع.

ومقصوده: إثبات كون الأمر يفيد المرة الواحدة في الواقع، فلابدَّ أن يقول: الملزوم واقع؛ فإن جعل الملزوم كون الأمر مفيدا للمرَّة الواحدة، ودلَّ على ذلك، استغنى عن إثبات التلازم (١) فتصير تلك المقدمات غير محتاج إليها، فذكرها لغوٌ؛ وهذا لأنَّ المطلوب كون الأمر مفيدًا للمرة الواحدة في نفس الأمر، وقد دل عليه؛ فلا حاجة إلى غيره من المقدمات.

هذا إذا ادعى أنَّ كون الأمر للمرة الواحدة واقعٌ، وإن ادعى أن كون النهي يقتضي [٢٩٦/ب] التكرار واقع - فيحتاج إلى الدلالة على ذلك في نَفْس الأمر، [ولا يكفيه إثبات التلازم بينهما، وهو لم يدلَّ على ذلك في نفس الأمر] (٢).

ثم نقول: إن ثبت ما ذكره المصنِّف، كان دليلاً تامًّا على المطلوب، وهو: أن الأمر يفيد المرة الواحدة لا غير، و لم يكنْ ذلك تلازما بين الأمر والنهي؛ على ما ادعاه.

ثم نقول: اختيار المصنِّف: أن النهي لا يقتضي التكرار؛ فيكون ما ذكره ههنا مناقضًا [لاختياره] ثمة.

واعلم: أنَّ صاحب «المعتمد» أورد السُّؤال الذي هو هذا مع جوابه على وجه هو أقرب للصحة مما ذكره المصنف.

قال صاحب «المعتمد»(٣): الأمر ضدُّ النهي [و] كالنقيض له، فلو كان الأمر يفيدُ إيقاع الفعل مرة واحدة (٤)، لكان النهي يفيد الإخلال بالفعل مرة واحدة، ولما كان النهي يفيد الانتهاء عن الفعل أبدا، فإن الأمر يفيد إيقاع الفعل أبدا.

والجواب: النهي كالنقيض للأمر على ما ذكره؛ لأن قول القائل لغيره: «كن فاعلاً» موجود في قوله: «لا تكن فاعلاً»، وإنما زاد عليه لفظ النفي وهو «لا»، وزاد عليه «التاء» فجرى مجرى قوله: «زيد في الدار، وليس زيد في الدار».

وكون النهي كالنقيض للأمر يوجب أن يفيد في القول نقيضَ فائدة الأمر في الفعل،

---

(١) في «أ»: اللازم.

(٢) سقط في «أ»، «جـ».

(٣) ينظر المعتمد (١ / ١٠٢ - ١٠٣).

(٤) زاد في «أ»: مع جوابه.

فإذا كان قولنا: «افعل» يقتضى أن يفعل فى زمان ما أى زمان كان، فَنَفْىُ هذا ونقيضُهُ: ألا يفعل فى شىء من الأزمان؛ لأنه إن لم يفعلِ اليوم، وفَعَلَ غدا، كان ممتثلاً للأمر[(١)]، ولا يجوز أن يكون ممتثلاً للأمر والنهى معًا مع أنهما نقيضان؛ فصحَّ أن كون الأمر مفيدًا لمرة غير معينة أن يكون نقيضه وقوع المرة فى كل الأوقات.

وأما كون النهى مفيدًا للإخلال بالفعل [(٢)] أبدًا، فهو حُجَّتنا فى اقتضاء الفعلِ مرةً واحدة؛ لأن النفى إذا أفاد الانتفاء على العموم، فنقيضه من الإثبات يفيد مرة واحدة غير معينة.

هذا نص كلام صاحب «المعتمد»، ولا يرد عليه ما أوردنا على المصنف؛ وذلك لأن دليله شرطية متصلة: باستثناء نقيض التالى، وعادة أهل النظر ملازمة، ونفى اللازم إبطال الملازمة؛ فنقول:

لا نسلّم أنه [(٣)] لو كان الأمر يفيد المرَّة، لكان النهى يفيد الإخلال مرة؛ وهذا لأنكَ سلَّمْتَ أن النهى نقيضُ الأمر أو هو كالنقيض، والتقدير أن الأمر الذى هو أحد النقيضين يفيدُ المرة الواحدة؛ فوجب أن يفيد النَّهْىُ حينئذ نقيضَ المرة الواحدة، وذلك بعدم الفعل دائمًا؛ فتبطل الملازمة.

ثم تمسَّك بنقيض اللازم وقد سلَّمه الخصم، فقال: قد سلمت أن النهى يفيد المنع دائما فى نفى اللازم مع أنه نقيض الأمر، فوجب أن يفيد الأمر المرة الواحدة؛ لكونه نقيضا له، فالأول قطع الملازمة بما سلمه الخصم، والثانى معارضة فى الحكم بما سلَّمه الخصم، وهذا فى غاية الحسن، ولا يحتاج فى هذا الجواب إلى إثبات التناقض، بل يأخذه مسلَّما من الخصم، والله أعلم.

والجواب الحق: منع مثل هذا القياس على ما بيناه؛ فلا حاجة إلى الإعادة.

وجواب آخر: وهو منع الحكم فى المقيس عليه؛ فإن [٢٩٧/أ] النهى يقتضى التكرار على المشهور، ومنهم من قال: بعدم اقتضائه التكرار [(٤)]؛ فيستقيم المنع على ذلك القول، وبقية الأجوبة ظاهرة.

---

(١) أى: للأمر والنهى.

(٢) فى «أ»: مفيدا بالفعل.

(٣) فى «أ»: أن.

(٤) فى «جـ»: للتكرار.

واعلم: أنه لا يوجد فى الشريعة أمر متكرر وجوبًا على وفق مذهب القائلين بالتكرار أصلاً.

قال السَّهروردىُّ - صاحب «التنقيحات» -: الماهية الصالحة بذاتها للاقتران بكل من المتقابلين ليس فيها اقتضاء أحدهما، ولما صحَّ أن يقال فى الأمر والنَهى: «افعل أو لا تفعل، الآن، أو وقت كذا، غير متكرر ولا معاود(١) ولا دائمًا، وأن يقال: «افعل أو لا تفعل دائما وموقوتا» -: دل على أن حقيقة الأمر لا تقتضى أحدهما لذاته؛ إذ لا يتكرر (٢) فى الآخر، والأمر والنهى فى هذا سواء. والفروق فاسدة، والتعليل فى الفروع الفرعية، وقد يمنع باقتضاء الأصل، وتعميم النفى المطلق كون الإتيان المطلق كان حاله كحاله، وما ذكره صحيح. قال التبريزى - صاحب «التنقيح»: ويدل أيضا على أنَّ الأمر لمطلق الفعل صحة سقوط العتب واستقامة العذر من الممتثل مرة؛ حيث لا قرينة؛ كقولنا: «قل»؛ ويشهد له حصول صِدق الوعد والإخبار بالمرة [الواحدة] (٣)؛ كقولك: «فعلت» «وأفعل». وتحقيقه: أن مسمى المصدر يتضمنه جميع أمثلة الأفعال؛ لأنه مورد التصرُّف، ومعقود وجوه اختلاف الأوزان؛ فلا يتميز بعضها عن بعض إلا بخصوصياتها من [غير] تعيين زمان الوقوع بالوعد والإخبار ماضيا ومنتظرا، أو تعلق الطلب، أو الكراهية بالمترتب منه أمرا أو نهيا؛ وذلك يوجب الاشتراك فيما وراء الخصوصيات.

قال: وهذا دليل واضح فى نظر المصنف، وهو تصفح، وليس بقياس.

قال: ووجه آخر غريب وهو أن الحكمة تقتضى تقدم وضع اسم أصل المعنى على وضع اسمه بوصف؛ فإن أصل المعنى - بالنظر إلى المعنى، وبالنظر إلى الموضوع؛ فإن اسم المعنى أصل بالإضافة إلى الموصوف(٤)؛ فإنه جنس للخاص المفصول؛ فيتقدم عليه بالطبع والذهن والقصد، فيجب أن يكون الواضع له متقدما على الوضع الموصوف، هذا بالنظر إلى المعنى. وبالنظر إلى الموضوع أيضا هذا اللفظ يعلم أن وضع المفرد متقدم على وضع المركب، والاستقراء دال على [اعتبار] (٥) هذين المعنيين؛ فإن موضوع

---

(١) فى «أ»: لأن أو وقت كذا أعنى متكرر.

(٢) فى «أ»: أنه إذ لا يتكرر.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ح»: للموصوف.

(٥) سقط فى «أ».

المفردات كلها أصل بالإضافة إلى [موضوع المركبات][١]؛ كمسمى الرجل بالإضافة إلى مسمى الرجل الطويل، والأسود بالإضافة إلى الأسود المشرقى، وهلم جرا. وإذا فهم هذا فنقول: طلب الماهية أصل بالإضافة إلى طلبها أبدًا، أو مرة، والنظر فى لفظ مفرد؛ فتعين الوضع له واجب بالطبع، ونظرًا إلى الحكمة وحكم الاستقراء.

وجه آخر لا بأس به: لو كان موضوعا لأحدهما لكان التصريح بالآخر مناقضة للوضع، ولو كان للقدر المشترك لكان التصريح إتمامًا وبيانا، والثانى أظهر، وتطَّرد هذه الأدلة فى مسألة الفور والتراخى. هذا ما قاله صاحب «التنقيح» وهو ضعيف جدًّا.

[وبيانه] [٢]: أن الأحكام الفرعية [٢٩٧ /ب] من الامتثال بالمرة الواحدة وسقوط الأمر ممنوعة، بل هى فروع أصل مختلف فيه، والنزاع بالأصل يلزم منه النزاع فى فروعه، وبالجملة: هو مصادرة على المطلوب. أما قوله: «تحقيقه أن المصدر يتضمنه جميع أمثلة الأفعال»: قلنا: نعم، ولكن الأفعال تتميز بخصوصياتها؛ فلم قلت: إن صيغة «افعل» بخصوصياتها لا تدل على المصدر مع زيادة مدلولها عليه بالخصوص؛ وهو التكرار؛ كما دلت صيغة الماضى على المصدرِ مع خصوص وهو المضى، وصيغة المستقبل [٣] دَلَّتْ على المصدر مع خصوص الاستقبال أو الحال، وهذه الخصوصيات دلت عليها خصوصيات الأفعال؛ فلم قلت: «إن صيغة الأمر بخصوصياتها ما دلت إلا على المصدر»، فما ذكره ما يدل إلا على أن المصدر مدلول عليه فى الأمر، وأما أن التكرار أو ضده غير مدلول عليه - فلم يذكر عليه الدليل؛ وهو المطلوب، وما ذكره ليس بدليل عند المصنف، والعجب أنَّ إمام الحرمين - رضى الله عنه - قطع بصحة هذا الدليل، ولننقل لفظه وعبارته؛ قال فى كتابه المسمى بـ«البرهان»: فإن قيل: قد أبطلتم مذهب الفريقين وليس بين النَّفْىِ والإثبات رتبة. قلت: الصيغة المطلقة تقتضى الامتثال والمرة الواحدة لابد منها [٤] وأما على الوقف فى الزيادة فلست أنفيه ولا أثبته، والدليل القاطع فيه أن صيغة الأمر من جملة صيغ الألفاظ عن المصدر، والمصدر لا يقتضى استغراقا ولا يختص بالمرة الواحدة، والأمر استدعى المصدر، فينزل على حكمه، ووجب من ذلك القَطْعُ بالمرة الواحدة، والتوقف فيما سواها؛ فإن المصدر لم يوضع للاستغراق، وإنما هو صالح له لو

---

(١) فى «أ»: الموضوع المفرد.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: المصلحة.

(٤) فى «أ»: لابد فيها ولنا.

وصف له هذا كله لفظ إمام الحرمين فى «البرهان» وقد بينا ضعف هذا الكلام فيما بينا به فساد كلام صاحب «التنقيح» وضعفه، بل الغالب على الظن أن صاحب «التنقيح» أخذ ما ذكره إمام الحرمين، وبسطه بعض البسط والإشكال على ذلك الكلام هو عين الإشكال على هذا الكلام: فأما الوجه الغريب فضعيف جدا؛ وذلك لأنا نسلم أن طلب الماهية يتقدم على طلبها، ولكن لا نسلم أن صيغة «افعل» تتعين له، ولم يذكر على ذلك دليلاً أصلاً. فإن قلت: الداعى إلى الوضع بإزائه قائم، والمانع زائل؛ فوجب أن يوضع له لفظ مفرد، ولا لفظ سوى صيغة «افعل» بالأصل؛ فتعين له صيغة «افعل». قلنا: هذا الدليل على هذا الوجه ليس هو دليل صاحب «التنقيح»، ولا مادة كلامه تدل على ذلك، بل هذا الأسلوب من الدليل نبّه عليه المصنف فى مسألة أن الأمر للوجوب، فأما الوَجْه الآخر فلا بأس به، وهو يئول إلى ما ذكره المصنف؛ وهو أن صيغة «افعل» لو دلت على التكرار لكان «افعل» دائمًا تكرارًا، ولكان قولنا: «افعل مرة واحدة» متناقضًا.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى: المَسْأَلَةُ الْخامسَةُ:

اختَلَفُوا: فِى أَنَّ الأَمْرَ المعَلَّق بِشَرْطٍ أَوْ صِفَةٍ، هَلْ يَقْتَضِى تَكْرَارَ الْمَأْمُورِ بِهِ بِتَكْرَارِهِمَا، أَمْ لا؟:

مِثَالُ الصِّفَةِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المَائِدَةُ: ٣٨].

وَمِثَالُ الشَّرْطِ: قَوْلُهُ: «إِنْ كَانَ أَوْ إِذَا كَانَ زَانِيًا فَارْجُمْهُ».

فَنَقُولُ: كُلُّ مَنْ جَعَلَ الأَمْرَ الْمُطْلَقَ مفيدًا لِلتَّكْرَارِ قَالَ بِهِ هَهُنَا أَيْضا.

وَأَمَّا القَائلُونَ: بِأَنَّ الأَمْرَ المطلَق لا يفيد التَّكْرَارَ، فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: بِأَنَّهُ هَهُنَا يفيدُ التَّكْرَارَ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لا يُفِيدُهُ.

وَالمخْتَارُ: أَنَّهُ لا يُفيدُهُ مِنْ جهَةِ اللَّفْظِ؛ وَيُفيدُهُ مِنْ جهَةِ وُرُودِ الأَمْرِ بِالْقِيَاسِ؛ فَهَهُنَا مَقَامان:

الَمقَامُ الأَوَّلُ: فِى أَنَّهُ لا يُفِيدُهُ مِنْ جِهَةِ اللفظِ؛ وَيَدُلُّ عَليه وُجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ السيدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «اشتَرِ اللَّحْمَ؛ إِنْ دَخَلْتَ السُّوقَ» لا يُعْقَلُ مِنْهُ التَّكْرَارُ؛ حَتَّى لَوِ اشْتَرَاهُ دُفْعَةً وَاحِدَةً لا يَلْزَمُهُ الشراءُ ثَانِيا.

وَثانِيها: لَو قَالَ لامْرَأَتِهِ: «إِنْ دَخلْتِ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ» لا يَتكرَّرُ الطَّلاقُ بتكررِ دُخُولِهَا فِي الدَّارِ.

وكَذَلِكَ: [لَوْ قَال]: «إِنْ رَدَّ اللهُ عَلَيَّ مَالِي أَوْ دَابَّتِي أَوْ صِحَّتِي، فَلَهُ عَلَيَّ كَذَا» لَمْ يَتكَرَّرِ الْجزَاءُ بتكرُّرِ الشَّرْطِ؛ وكَذَا: لَوْ قَالَ الرَّجُلُ لِوَكِيلِهِ: «طَلِّقْ زَوْجَتِي؛ إِنْ دَخلَتِ [الدار]» - لَمْ يَثْبُتْ عَلَى التَّكْرَارِ.

وَثَالِثُهَا: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ الْخبَرَ الُمعلَّقَ عَلَى الشَّرْطِ؛ كَقَوْلِهِ: «زَيْدٌ سَيَدْخُلُ الدَّارَ؛ إِنْ دَخَلَهَا عَمْرٌو»، فَدَخَلَهَا عَمْرٌو، وَدَخَلَهَا زَيْدٌ - فَإِنه يُعَدُّ صَادِقا، وَإِنْ لَمْ يَتكَرَّرْ دُخولُ زَيْد عِنْدَ دُخُولِ عَمْرو؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ كَذَلِكَ؛ وَالْجَامِعُ: دَفْعُ الضَّرَرِ الْحَاصِلِ مِنَ التَّكْلِيفِ بِالتَّكْرار.

وَرابِعُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ مَا دَلَّ [إلاَّ] عَلَى تَعْليقِ شَيْء عَلَى شَيْء، وَالْمفهومُ مِنْ تَعْلِيق شَيْء عَلَى شَيْء أَعَمُّ مِنْ تَعْلِيقِه عَلَيْهِ فِي كُل الصُّوَرِ، أَوْ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لأَنَّهُ يَصِح تَقْسِيمُ ذَلِكَ المفهومِ إِلى هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ، وَمَوْرِدُ التَّقْسِيم مشْترَكٌ بَيْنَ القسْمَينِ؛ فَإِذَنْ: تَعْلِيق الشيء عَلَى الشَّيءِ لا يَدُلُّ عَلَى تكْرَارِ ذَلِكَ التَّعْلِيق.

المَقامُ الثَّانِي: فِي أَنَّهُ يُفِيدُهُ مِنْ جهةِ وُرُودِ الأمْرِ بِالْقِياسِ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى، لَوْ قَالَ: «إِنْ كَانَ زَانِيًا، فَارْجُمْهُ»؛ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الزِّنَا عِلَّةً لِوُجُوبِ الرَّجْمِ؛ ومَتَى كَانَ كَذَلِك لَزِمَ تَكَرُّرُ الْحُكْمِ عِنْدَ تكرر الصِّفَةِ:

بَيَانُ الأَوَّل: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «إِنْ كَانَ الرَّجُلُ عَالِما زَاهِدا فَاقْتُلْهُ، وَإِنْ كَانَ جَاهلاً فَاسِقًا فَأَكْرِمْه» - فَهَذَا الْكَلامُ مُسْتَقْبَحٌ فِي الْعُرْفِ؛ وَالعِلْمُ بِذَلِكَ ضَرُورِيٌّ.

فَالاسْتِقْبَاحُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ؛ لأَنَّهُ يُفِيدُ أَنَّ هَذَا الْقَائلَ جعَلَ الْجهْلَ وَالْفِسْقَ [مُوجِبَيْنِ] للتَّعْظِيم، أَوْ [لاَ] يُفِيد ذَلِكَ:

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لأنهُ لَمْ يُفِدِ الْعِلِّيَّةِ، وَلا مُنَافَاةَ أَيْضا بَيْنَ الْجَهْلِ، وَبَيْن اسْتِحقَاقِ التَّعْظِيمِ بِسَبَبٍ آخرَ مِنْ كَوْنِهِ نِسيبًا، شُجَاعا، جَوادا، فَصِيحًا؛ فَحِينَئِذٍ: لَمْ يَكُنْ [إِثْبَاتُ] اسْتِحقَاقِ التَّعْظِيم، مَعَ كَوْنِهِ جَاهِلا، فَاسِقا عَلَى خِلافِ الْحِكْمَةِ؛ فَكَانَ يَجبُ أَلا يَثْبُتَ [الاستقباحُ]، وَحيث ثَبَتَ عَلمْنَا فَسَادَ هَذَا الْقِسْمِ، وَأَنَّ ذَلِكَ الاسْتِقبَاحَ

إِنَّمَا حَصَلَ؛ لأَنَّهُ يُفِيدُ أَنَّ ذَلِكَ الْقَائِلَ جَعَلَ جَهْلَهُ وَفِسْقَهُ عِلَّةً لاسْتِحْقَاقِ الإِكْرَامِ؛ فَثَبَتَ: أَنَّ تَرتيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوصْفِ مُشْعِرٌ بِكَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً.

فَإِذَا صَدَرَ ذَلِكَ مِنَ اللهِ تَعَالَى أَفَادَ ظَنَّ أَنَّ اللهَ تَعَالَى جَعَلَ ذَلِكَ الْوَصْفَ عِلَّةً؛ وذَلِكَ يُوجِبُ [تَكَرُّرَ الْحكَمِ عِند تَكَرُّر] الْوَصْفِ؛ بِاتِّفَاقِ الْقَائِسِين؛ فَثَبَت أَنَّ قَوْلَ اللهِ تَعَالَى: «إِنْ كَانَ زَانِيًا، فَارْجُمْهُ» يُفِيدُ تَكَرَارَ الرَّجْمِ عِنْدَ تَكْرَارِ الزِّنا.

الشَّرْحُ: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة تتفرَّع على المسألة الأولى، وهى[١]: أن الأمر المطلق هل يقتضى التكرار أم لا؟.

فنقول: صور المسألة: [٢٩٨/أ] الأمر المُطْلَقُ المعلّق على الشرط[٢] - كقوله: «إن كان [زانيًا] [٣] فارجمه»، أو الصفة، كقوله تعالَى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقة فاقْطعوا أَيْدِيَهُمَا**﴾. وإذا عرفت ذلك، فنقول: القائلون بأن الأمر المطلق يقتضى التكرار: قالوا بأن: الأمر المعلق بالشرط أو الصفة أيضا يقتضى التكرار.

والقائلون بأن الأمر المُطْلَق لا يقتضى التكرار اختلفوا ههنا فمنهم من قال: بأنه يقتضى *التكرار [لفظا] [٤].

ومنهم من قال: بعدم اقتضائه التكرار [لفظا ولا قياسيا] [٥].

واختار المصنف: أنه لا يقتضيه من جهة اللفظ، ويقتضيه من جهة ورود الأمر بالقياس.

فنحصل على ثلاثة مذاهب:

اقتضاؤه التكرار مطلقًا، لا اقتضاؤه التكرار مطلقًا، اقتضاؤه من جهة ورود الأمر بالقياس، ولا اقتضاؤه من جهة اللفظ [٦].

---

(١) فى «أ»، «جـ»: وهو.

(٢) فى «أ»: بالشرط.

(٣) فى «جـ»: زنى.

(٤) سقط فى «أ»، «جـ».

(٥) سقط فى «أ»، «جـ».

(٦) تكلَّمنا فيما سَبَقَ عن دَلالَةِ الأمْرِ عَلى تَكْرَارِ المَأْمُور به، وأنَّه لا تُستَفَادُ من صيغة الأَمْرِ، وإنَّمَا تُسْتَفَادُ من القرائنِ الَّتِى تُحِيطُ بِهِ؛ كأن يكونَ الأمر مُعَلَّقًا على شرط، أو مقيدًا بوصف، فإنَّ=

قال صاحب «الإحكام» [(١)]: لابد من تلخيص محلِّ النزاع، فنقول: ما علِّق به المأمور من الشرط والصفة: إما أن يكون قد ثبت كونه علة فى نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به؛ كالزنا، أو لا يكون كذلك، بل يتوقَّف الحكم عليه [من غير تأثير له فيه؛ كالإحصان الذى يتوقف عليه الرَّجْمُ فى الزِّنَا:

فإن كان الأول: فالاتفاق [واقع] [(٢)] [على إيقاع [(٣)]] العلة مهما وجدت [للتعدية [(٤)]]؛ فالتكرار مستند إلى تكرار العلّة لا إلى الأمر.

وإن كان الثانى: فهو محلُّ الخلاف، والمختار: أنه لا تكرار». [وليتأمل الناقل الفرق بين منقول الإمام، وبين منقول صاحب «الإحكام».].

قال صاحب «المعتمد»: واعلم أنه ينبغى أولاً أن نذكر معنى الشرط والصفة

=الشَّارع يعتبر كلا منهما علَّة، أو سَبَبا للمأمور بِهِ، وحديثُنَا الآن يَدُورُ حَوْلَ هذا الأمْرِ المعَلَّق بشَرْطٍ، أو وَصْفٍ. وقد اختلفت أَقْوَالُ العُلَمَاءِ فى الأمْرِ المعلَّق بشَرْطٍ ؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنتم جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]. أو بصفة كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهَما﴾ [المائدة: ٣٨] على ثلاثة أقوال: الأول: يقتضى التَّكْرَارَ من جهَةِ اللفظ. الثانى: لا يقتضية مُطْلَقًا، وهذا قَوْلُ من ذَهَبَ إلى أن تَرتيب الحُكْمِ على الوصف لا يدل على علِّيَّتِهِ.

قال ابن اللحام: «ذكر أبو مُحمَّد التميمى أن مَذْهَبَ أحمد أن الأَمْرَ لا يقتضى التَّكْرَارَ إلا بقرينة، ولم يُفَرِّقْ بين مُطْلَقٍ، ومُعَلَّقٍ بشرطٍ» الثالث: لا يقتضيه لَفْظًا، ويقتضيه قياسًا. قال صاحب «المحصول»: «وهذا هو المختار»؛ ولذلك جَزَمَ به البيضاوى، واختاره الآمِدِىّ، وابن الحاجب. ومحلُّ الخِلافِ إنما هو فيما لم يثبت كونه عِلَّة، كالإِحْصَانِ، فإن ثبت كالزنا، فإنه يتكرر بتَكَرر عِلَّتِهِ عند الجمهور.

١- أما أنَّه لا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ لَفظًا فلأمْرَين: أحدهما: أن اللفظ إنما يَدُلُّ على مجرد ثبوت الحكم مع كُلٍّ منهما، ومجرد ثبوته مَعَهُ يحتمل التَّكْرَارَ وعَدَمَهُ، فلا يدل على التكرار بخصوصِه. الثانى:أنه لو قال لامرأته: إن دخلت الدَّارَ فأنت طالق، فإن الطّلاق لا يتكرر بتكرر الشَّرطِ.

٢- وأما أنه يقتضيه قِياسًا؛ فلأن تَرْتِيب الحكمِ على الصِّفَةِ، أو الشرط يفيد علّيَّة الشرط، أو الصفة لذلك، كما هو واضح فى باب القياس، فيتكرر المعلول بتكرر عِلَّتِهِ.وعدم تكرار الطلاق بتَكْرَارِ الدُّخُولِ بالإتفاق، لعَدَمِ اعتبار الزَّوْجِ دُخُولَ الدار عِلَّةَ الطلاق، وحتى لو اعتبره عِلَّةً لَم يكن لذلك نَتِيجَةٌ؛ إذ لا ولاية لأحد على وضع الأحكام الشرعية، سواء كانت تكليفية أم وضعية، بل المعتبر هو تعليل الشارع فقط.

(١) ينظر: الإحكام (٢ / ١٥٠).

(٢) سقط فى «أ»، «حـ».

(٣) فى «أ»، «حـ»: لإيقاع.

(٤) سقط فى «حـ».

وأحكامهما، ثم نذكر فائدة الأمر المعلّق بهما فنقول: إنا [قد[(١)]] نصف الشيء بأنه شرط، ونعني: أن عليه يقف تأثير المؤثِّر، سواءٌ ورد بلفظ الشرط أو لم يرد بلفظ الشرط، وسواء كان شرطا في الحقيقة أو جملة مؤثرة:

فالأول: يجوز أن يقول الله تعالى: «ارْجُمُوا الزاني إنْ كَان مُحْصَنًا». والثاني: أن نقول: «ارجموا زيدًا إن كان زانيًا».

وذكر قاضي القضاة: أن الشرط هو: المعقولُ الذي يتعلّق به المشروط، وإذا لم يكن لم يتعلّق به المشروط، وهذا يلزم عليه أن تكون القبلة شرطا؛ وأيضا: فإن من لم يعرف الشرط لا يعرف المشروط.

وأما الصفة التي يتعلّق بها الحكم: فهي في هذا الموضع ما علّق به الحكم، من غير أن يتناوله لفظ تعليل ولا لفظ شرط، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِير رَقَبَةٍ مُؤْمنَة﴾ [النساء: ٩٢]، ونحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقة فاقْطَعوا أيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨].

وذكر قاضي القضاة: أن الشرط لابد أن يتميز عن غيره، وهذا لابد منه؛ ليتمكّن المكلف من الإتيان بالفعل عنده، وأن يكون مستقبلا؛ لأن العبادة المعلّقة بالشرط لابدَّ وأن تكون مستقبلة.

فإن قيل: «أليس قد يقول الإنسان لغيره: ادخل الدار إن كان زيد قد دخلها بالأمس؟!»:

قلت: إذا قال ذلك، كان شرط دخوله عليه بعد الأمر بأن زيدًا كان دخلها، ولابدَّ وأن يكون المشروط ممكنًا، وهذا لابدَّ منه؛ لأنه إن لم يكن ممكنا وكلف المأمور بالفعل المشروط على كُلِّ حال، كان كُلف ما لا يطيق، وبَطَلَت فائدة الشرط، وإن كُلف عند الشرط ولم يكلف عند فقده فكان قد علق المأمور به على شرط يعلم الآمر أنه لا يحصل، وهذا عبث.

وأما الكلام في المسألة فنقول: قد [٢٩٨/ب] اختلف النَّاسُ فيها فكل من جعل الأمر المُطْلَقَ مفيدا للتكرار قال: إن الأمر المقيد بالشرط والصفة يفيد التكرار، إذا تكرر الشرط والصفة.

وعند أكثر الفقهاء: لا يفيد ذلك.

---

(١) سقط في «أ»، «جـ».

وعندنا: أن الشرط الذى يقف عليه تأثير المؤثِّر لا يجب تكراره بتكرار المشروط، وأما ما جاء على لفظ الشرط، فإنه لا يتكرر المأمور بتكرره أيضًا، إلا أن يكون عِلَّة، وكذلك المعلَّق بصفة.

هذا ما يتعلَّق بنقل المذاهب المنقولة فى المسألة.

ومختار المصنف: أن الأمر المعلَّق على الشرط أو الصفة لا يقتضى تكرار المأمور بتكرار الشرط أو الصفة لفظا من جهة اللفظ، ويقتضيه من جهة المعنى وهو: الأمر بالقياس. ولا يتقرر المختار إلا بالدلالة على مقامين:

الأول: أنه لا يدلُّ من جهة اللفظ.

والثانى: أنه يدلُّ من جهة [الأمر[1]] بالقياس.

والدليل على المقام[2] الأوَّل وجوه:

الأول: أنه إذا قال السَّيد لعبده: «إذا دَخَلْتَ السوق اشْتر اللَّحْمَ، أو إنْ دخلْتَ السوق اشْتَر اللحم» - فإنه لا يعقل العبد منه التكرار، حتى لو اشترى اللحم دفعةً ثانيةً، فربما يلزمه السيد، ويسقط عنه مقتضى الأمر بالشراء دفعة مرة واحدة، وذلك يدلُّ على أن هذه الصيغة لا تقتضى التكرار؛ وإلا لانعكست هذه الأحكام.

هذا ما قاله المصنف، وفيه نظر؛ لأنا نقول: لم قلت بأن تعليق الأمر على الصفة أو الشرط، إذا لم يقتض التكرار عرفا لا يقتضيه[3] لغةً؛ وهذا لأنكم [إنما] [4]تمسكتم بقضية عرفية، والمدعى عدم اقتضائه لغة.

سلمنا ذلك؛ ولكنه معارض بالمثل:

وبيانه: أن الإنسان إذا قال: «إن رأيتَ السلطانَ فَقَبِّلْ يده، أو إذا رأيتَ السلطانَ فَقَبِّلْ يده»؛ فإنه يفهم منه التكرار بتكرر الرؤية.

والمنع الأول يجاب عنه بأن الأصل عدم النقل.

أما المعارضة بالمثل، فلا جواب لها؛ فلا تعويل على هذه العرفيَّات؛ فإن ذكرها

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «جـ»: المقدم.

(٣) فى «أ»: يقتضى.

(٤) سقط فى «أ».

متعارض.[الوجه][(١)] الثانى أنه إذا قال لزوجته: «إن دخلت الدار فأنت طالق» - لا يتكرر الطلاق بدخول الدار إجماعا؛ وكذلك: إن قال: «إنْ رَدَّ الله علىَّ مالى أو صحتى، فله كذا» فإن الجزاء لا يتكرر بتكرر الشرط.

واعلم: أن كل واحدة [من الصورتين] [(٢)] من باب تعليق الأمر على الشرط، بل الصورة الأولى من باب تعليق الإخبار والإنشاء على الشرط، والثانية من باب تعليق الخبر على الشرط، وليس الكلام فى مثل هاتين الصورتين، وإنما الكلام فى تعليق الأمر على الصفة، فلا يتمُّ الدليل إلا أن يقال: إذا ثبت عدم التكرار فى هاتين الصورتين، فوجب أن يَثْبتَ فى وَضْعِهِ بالقياس على عدم التكرار فى هاتين الصورتين، والجامعُ بينهما: دفْعُ الضرر الناشئ من التكرار، إلا أن يرى الخبر المعلَّق على الشرط من صور النزاع؛ فيتمُّ الدليلُ من غير قياس؛ وذلك ظاهر.

وكلام صاحب «الإحكام»[(٣)] يدلُّ على أن الخبر المعلق على الشرط؛ كقوله: «إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ» مجمَعٌ على عدم تكرار الجزاء بتكرار الشرط.

فأما قوله: إذا قال الرجل لوكيله: «طَلِّقْ زوجتى إنْ دخلَتِ الدار»، فهذا مثال مطابق.

ووجه التمسك به أن نقول: لو كان تعليق الأمر على الشرط مقتضيًا لتكرار المأمور به بتكرار [٢٩٩/أ] الشرط - لزمه تكرار المأمور به ههنا؛ ضرورة وجود المقتضِى فيه، واللازم باطلٌ إجماعًا، فالملزوم كذلك.

وأما الوجه الثالث: فحاصله: تعليق الخبر على الشرط، وذلك عائدٌ إلَى أحد المثُلِ المذكورة فى الوجه الثانى؛ فليس ذلك بوجه مغاير له. واعلم: أنه إذا قاس الحكم المنازع فيه على أَصْلٍ مُتَّفَقٍ عليه وقاس مرة على أَصْلٍ، والحكم المطلوب إثباته هو الأول بعينه، فهل يثبت التغاير بين الدليلين بسبب التغايُر بين الأصلينِ، أو لا ؟ الظاهر من كلام طلبة الأصوليين: عَدَمُ التغاير، والمبرز من أئمة النظر اختلاف قول فى ذلك، وتحقيقُهُ فى كتاب «القياس».

وأما الرابع[(٤)]: أن اللفظ ما دلَّ على تعليق شيء على شيء أى ظاهرا؛ وذلك لأن

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ»، «جـ».

(٣) ينظر الإحكام: (٢/ ١٥٠).

(٤) فى «أ»، «جـ»: ورابعها.

الكلام فيما إذا قال: «إن كان شريفا فأكرمه»؛ فهذا اللفظ لا يدلُّ إلا على تعليق الأمر بالإكرام على الشرف، وتعليق شيء على شيء أعم من تعليقه عليه في صورةٍ واحدةٍ ومرة واحدة، وتعليقه في جميع الصور - أعني به: جميع صور وجود ما علق عليه - والدليل على الأعم لا دلالة له على الأخص على ما قررناه، ويلزم من ذلك عدم اقتضائه التكرار؛ وهذا بيان المقام الأول.

أما بيان المقام الثاني - [و] هو: أنه يفيدُ التكرار مِنْ جهة ورود الأمر بالقياس -: فالدليل عليه: أنه لو قال الله تعالى: «إن كان زانيا فارجمه» - فهذا يدلُّ على جعل الزنا علة للرجم؛ فيلزم وجوب تكرار الحَدِّ بتكرره؛ وكذا لو قال: «إنْ كان سارقا فاقطعه»، وإنما قلنا: إنه يفيد أَنَّهُ جعل الزنا علة للرجم، وذلك لأنه إذا قال: «إن كان جاهلاً فاسقا فأكرمه، وإن كان عالما زاهدا فاقتله» - كان هذا الكلام قبيحًا عرفا، والعلم بقبحه ضروريٌّ بعد استقراء العُرْف.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: استقباحه: إما أن يكونِ لأن هذا الكلام أفاد كونه جعل الفسق علة للإكرام، أو أنه أثبت الإكرام مع ما ينافي(١) الإكرام، وهو الفسق لأنه لو ثبت عدم كل واحد منهما، لما ثبت الاستقباح المذكور؛ عملا بالأصل الدالِّ على عدم الاستقباح، وهو البراءة الأصلية السالم عن المعارضين (٢).

أحدهما: [كون] (٣) هذا الكلام يفيدُ كَوْنَ جعل الفِسْق عِلَّة للإكرام.

الثاني: إثبات الإكرام مع ما ينافيه، لأن التقدير عدم كل واحد؛ فيصير النافي للاستقباح سالمًا عن كل واحد من هذين المعارضين، [واللازم منتفٍ](٤)؛ فثبت الاستقباح [جزمًا، فينتفي الملزوم] (٥) وهو عدم كلِّ واحد منهما(٦)؛ فيلزم أحد الأمرين، وهو: أن هذا الكلام إما أن يكون مفيدا كونه جعل الفسق علة للإكرام، أو كون الفسق منافيا لإكرام الفاسق. ونعني بالمنافاة: استحالة اجتماع الإكرام للفاسق مع فسقه، والثاني منتف؛ لأنَّ الفاسق قد يكرم لاستحقاقه الإكرام بصفات أخَرَ؛ نحو

---

(١) في «جـ»: ينفي.

(٢) في «أ»: المعارض.

(٣) سقط في «جـ».

(٤) سقط في «أ»، «جـ».

(٥) في «جـ»: على ذلك التقدير.

(٦) زاد في «جـ»: واللازم منتفٍ ؛ لتحقق الاستقباح جزمًا.

الشجاعة والكرم وغيرهما [(١)]؛ فيلزم تعيُّن الأول، وهو: أن [هذا][(٢)] الكلام أفاد جعل الفسق علة للإكرام؛ وذلك هو المطلوب. وإذا ثبت ذلك، فنقول: إذا قال الشارع: «إن كان زانيا فارجمه، أو إن كان سارقا فاقطع يده» يفيد كون الزنا علّة لوجوب الحد، وكون السرقة علة لوجوب القطع، فيتكرر الحكم [٢٩٩/ب] بتكررهما؛ وذلك باتفاق القائلين.

لا يقال: قوله[(٣)]: «إن دخلت الدار فأنت طالق» إنما لا يتكرر الطلاق [فيه][(٤)] بتكرر الدخول؛ لأنَّ القاعدة: أنَّ ما [(٥)] جعل [علة][(٦)] لحكمٍ ما، فإنما يتكرر الحكم بتكرر علته لا حُكْمِ غيره، ووقوع الطلاق حكم الله تعالى لا حكم المعلّق؛ فلهذا لم يتكرر.

ههنا: جعل المعلق الدخولَ عِلّةً لوقوع الطلاق، والطلاق حُكم للشَّارع لا له، فإذا تكررت علته فهو لا يلزم أن يتكرَّر معها حكم الشارع؛ لأنه ليس حكما للمعلق؛ كما أن الشارع إذا نصب علة لحكم، لم يلزم أن يترتَّب عليها حكم أحد من المكلفين، بل حكم الله فقط.

فالحاصل: أنّ[(٧)] علة المعلِّل [حيث علّل] [(٨)] يتكرر معها حكم المعلِّل لا حكم غيره، والطلاق والعتق [(٩)] أحكامٌ شرعية، وليست أحكامًا للمعلق؛ فلا تتكرر.

ولو قال أحَدٌ: «قد جعلْتُ دخول الدار علّة لطلاق امرأتي» - لا يلزمه بذلك شيء؛ لأنه ليس له أن ينصب عللاً شرعية، وإنما نَصْب العلل الشرعية إلى الشارع.

وإنما لزم الطلاق بالتعليق؛ لأن الشرع أَذِنَ له في ذلك، ولكن بطريق خاص، وهو التعليق على حسب ما يقتضيه لفظ التعليق.

فإن قال: «إن دخلتِ الدار، فأنت طالق» - لم يجعله الشارع متكررا.

---

(١) في «ب»: أو غيرهما.

(٢) سقط في «جـ».

(٣) في «أ»، «جـ»: إن قوله.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»، «جـ»: أن من.

(٦) سقط في «أ»، «جـ».

(٧) في «أ»، «جـ»:أبدًا.

(٨) سقط في «أ»، «جـ».

(٩) في «أ»، «جـ»: العتاق.

وإن قال: «كلما دخلت الدار» جعله الشارع متكررا؛ لأن الصيغة تقتضى التكرار لغة، فإن نصب علّة من غير تعليق لم تَصِرْ علة، وإن جعل ما ليس للتكرار للتكرار، لم يصر للتكرار؛ لأنه لم يؤذن له فى ذلك، والأصل فى الأحكام الشرعية أن تكون للشارع.

وأما قوله: «إن دخلت - السوق فاشتر اللحم» - لم يتكرَّر للقرينة العرفية؛ لئلا تفنى دراهمه فيما لا ينتفع به؛ وكذلك إذا قال: «إن دخلت الدار فطلق امرأتى»، إنما يفهم منه عادة [التطليق] [1] مرة واحدة؛ فإنه جعل الدخول سببا لولاية الوكيل على الطلاق لا للطلاق نفسه؛ فلا تتكرر ولايته بالدخول؛ لأن العادة اقتضت أن ذلك مرة [واحدة][2].

قوله: «لا منافاة بين الفسق والإكرام؛ [فإن الفاسق قد يستحقُّ الإكرام بسبب آخر][3]»:

قلنا: أما المنافاة فحاصلة جزما بالنظر إلى الفسق وهو المنطوق فى اللفظ، وأما[4] سبب آخر لم يذكره القائل، بل صرح بالمنافاة فقط؛ فصح كلام الخصم، وإنما يحسن ما ذكره من الجواب أن لو قال: «أكرم زيدا» وهو يعلم السامع أنه فى نفسه فاسق ولم يصرح الآمر بذكر الفسق؛ فههنا نقول: السامع [يحتمل أن يكون][5] أمر بإكرامه لشجاعة أو لغيرها، أمَّا [مع] [6] التصريح بالمنافاة [أو التعليل][7]، فالتعليل حاصل جزماً، بمعنى أن الظَّن حاصل فيه جزما، والتعليل [أولَى][8] لأنه ليس فيه معارض بين المقتضى والمانع؛ فإنه لا يصح الاستناد إلى المانع إلا عند[9] قيام المقتضِى [على ما سيأتى] [10]؛ فالاستقباحُ مشتركٌ، وعَدَمُ التعارض مرجِّح لأنا نقول: إن هذا الكلام الذى سماه بالقاعدة هو جواب المصنف عن النقض بقوله: «إن دخلْتِ الدار فأنت طالق»؛ فإن

---

(١) فى «أ»، «جـ»: المطلق.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

(٤) فى «جـ»: قلنا.

(٥) سقط فى «أ»، «جـ».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ»، «جـ».

(٨) سقط فى «أ».

(٩) فى «أ»، «جـ»: مع.

(١٠) سقط من «ب».

المصنف لما ادعى أن الأمر المعلّق على الشرط يقتضى تكرار وجود المأمور بتكرار الشرط، أورد[١] على نفسه هذا النقض بهذا [٢] الجواب فهذا [الكلام] كلام صحيح، وهو كلام المصنف؛ فإن كان [المورد][٣] لهذا الكلام قاصدًا به بسط هذا الجواب الذى ذكره المصنف، وإيضاحا له -: فلا بأس به، إلا [٣٠٠/أ] أنه تكرر فيه المعنى وهو سهل [٤] وإن كان المورد لهذا الكلام قصد بإيراده الاعتراضَ به علَى كلام المصنف، فهذا لا وجه له أصلا؛ لأن الذى يحتمل أن يورد عليه قوله فى المقام الأول: إن الأمر المعلَّق أو الخبر المعلّق على شرط، أو الإنشاء المعلّق على الشرط من صور النزاع أو لا يكون. فإن كان من صور النزاع، فوجه هذا الكلام: ليس الخبر المعلَّق على الشرط مقتضيًا للتكرار؛ لأنه لو كان مقتضيا له، لثبت التكرار فى هذه الصورة؛ لوجود المقتضى فيها، واللازم منتفٍ إجماعا، فالملزوم كذلك، ومن المعلوم عدم اتجاه ما ذكره على هذا الكلام.

وإن لم يكن من صور النزاع، فوجهه أن يقال: لو كان الأمر المعلّق على الشرط مقتضيا للتكرار، لكان الجزاء المعلّق على الشرط مقتضيا للتكرار بالقياس عليه، واللازم باطل، فالملزوم مثله[٥]، وعدم وروده أيضا على الكلام واضح.

فالحاصل: أن هذا الكلام: إما هو عين كلام المصنِّف فى الجواب عن النقض، أو لا اتجاه له ولا ورود له على كلام المصنِّف أصلاً.

وأما إبداء القرينة فى قوله: «إن دخلتِ السوقَ فاشترِ اللحم» فللخصم أن يمنع القرينة بالأصل، ويعارض بأن وجود القرينة يستلزم التعارض بين المقتضى والمانع، فالأصوب المعارضة.

أما قوله: «إن قول القائل: «إن دَخلت الدار فطلق امرأتى» إنما يفهم منه عادة التطليق مرة [واحدة] [٦]»:

قلنا: إذا كانت العادة تقتضى ذلك، فوجب أن تكون اللغة تقتضى ذلك، وإلاَّ يلزم النقل وهو خلاف الأصل.

---

(١) فى «جـ»: دل.

(٢) فى «جـ»: بعد.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»، «جـ»: هذا.

(٥) فى «أ»، «جـ»: كذلك.

(٦) سقط فى «أ»، «جـ».

قوله: «المنافاة بين الفسق والإكرام حاصلة جزمًا»:

قلنا: المعنيُّ بعدم المنافاة: أن الشخص الفاسق قد يستحقُّ الإكرام لشجاعته أو لكرمه أو لغيرهما.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: المعنيُّ بمنافاة الفسق للإكرام: ألا يجامع الموصوف بالفسق استحقاق الإكرام بوجه ما أصلاً، والفسق غير مناف للإكرام على هذا التفسير لما ذكرنا أنه قد يستحقُّ صفة من صفات الكمال؛ فاندفع ما ذكره.

ولا يقال: لم قلت: إن لم يكن منافيا [على هذا التفسير لا يكون منافيا][1]لأن المنافى أعمُّ لما ذكرت، ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام؛ لأنا نقول: نحن لا ندعى إلا انتفاء المنافى بهذا التفسير، وهذا القدر كافٍ فى تقرير المدعَى.

[والتقريب بعد ذلك ظاهر؛ على ما ذكرناه فى الدليل][2].

أما قوله: «التعليل حاصل جزما، فالاستقباح مشترك، والتعليلُ أولَى؛ لعدم استلزام المنافى للتعارض جزما»:

قلنا: إن كان التعليل حاصلاً جزما، فذلك هو المقصود الذى سَعَيْنَا لأجله، فالاستقباح مشترك، فقد [3] بينا أنه لا منافاة على هذا التفسير الذى ذكرناه، فلا استقباح، أعنى به، الاستقباح الناشئ من المنافاة إذ لا منافاة؛ فلا ينشأ منها ضرورة؛ فلا حاجة إلى الترجيح.

وقد منع قول المصنِّف: «اللفظ ما دلَّ إلا على تعليق شيء على شيء، وذلك أعمُّ من تعليقه عليه مرة أو بوصف التكرار»؛ وهذا مندفعٌ؛ لأن الدلالة على الأعم محقَّقة جزما، والزيادة عليها منتفية بالاستصحاب.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: فَإِنْ قِيلَ: أَوَّلاً هَـذَا يُشْكِلُ بِقَوْلِهِ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، فَأَنتِ طَالِقٌ» فَإِنَّهُ لاَ يَتَكَرَّرُ الطلاقُ بِتَكَرُّرِ الدُّخُولِ، و«إِنْ دَخَلْتَ السُّوقَ، فَاشْتَرِ اللحْمَ»؛ فَإِنَّهُ لاَ يَتَكَرَّرُ الأَمْرُ بِشرَاءِ اللَّحْمِ عِنْدَ تَكَرُّرِ دُخُولِ السُّوقِ.

ثُمَّ نَقُولُ: لاَ نُسلِّمُ أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ:

---

(١) سقط فى «حـ».

(٢) ما بين المعكوفين ساقط من «حـ».

(٣) فى «أ»، «حـ»: قلنا قد.

أَمَّا قَوْلُهُ: «إِنْ كَانَ الرَّجُلُ عَالِما، فَاقْتُلْهُ» فَهَذَا الاِسْتِقْبَاحُ إِنَّمَا جَازَ؛ لأَنَّ كَوْنَهُ عَالِماً يُنَافِي جَوَازَ الْقَتْلِ؛ فَإِثباتُ هَذَا الْحُكْمِ مَعَ قِيَامِ الْمنافِي يُوجِبُ الاِسْتِقْبَاحَ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يُفِيد ظَنَّ الْعِلِّيَة فِي هَذِهِ الصُّورَةِ؛ فَلِم قُلْتَ: إِنَّ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّهُ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ يُفِيد الْعِلِّيَة؛ فَلِم قُلْتَ: «[إِنَّهُ يَلْزَمُ] مِنْ تَكَرُّرِ الْعلة تَكَرُّرُ] الْحُكْمِ ؟! فَإِنَّ السَّرِقَةَ - وَإِنْ كَانَتْ مُوجِبَةً لِلْقَطْعِ - لَكِنْ يَتَوقفُ إِيجَابُهَا لِهَذَا الْحُكْمِ عَلَى شَرَائِطَ كَثِيرة !!»:

وَالْجوَابُ: أَنَّ قوْلَهُ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ»؛ فَهَذَا يُفِيدُ [ظَنَّ أَنَّ] هَذَا الإِنْسَانَ جَعَلَ دُخُولَ الدارِ علَّةً لِوُقُوعِ الطَّلاق، وَإِذَا جَعَلَ الإِنْسَانُ شَيْئا عِلَّةً لِحُكْمٍ [لَمْ] يَلْزَمْ مِنْ تَكَرُّرِ مَا جَعَلَهُ عِلَّةً لِلحُكْمِ تَكَرُّرُ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

أَلاَ تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «أَعْتَقْتُ [عَبْدِي] غَانِما؛ لِسَوَادِهِ، أَوْ بِعِلَّةِ كَوْنِهِ أَسْوَدَ»، وَكَانَ لَهُ عَبْدٌ آخَرُ أَسْوَدُ -: فَإِنَّهُ لاَ يَعْتِقُ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْعَبْدُ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ التَّنْبِيهَ عَلَى الْعِلِّيَّةِ لاَ يَزِيدُ عَلَى التَّصْرِيحِ بِهَا.

أَمَّا إِذَا عَلِمْنَا أَو ظَنَنَّا: أَنَّ الشَّارِعَ جَعَلَ شيئًا عِلَّةً لِحُكْمٍ - فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ تَكَرُّرِ ذَلِكَ الشَّيْءِ - تَكَرُّرُ ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ بِإِجْمَاعِ الْقَائِسِين؛ فَثَبَتَ: أَنَّهُ لاَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ تَكَرُّرِ الْحُكْمِ [عند] تَكَرُّرِ الْمعَلَّقِ عليه؛ عِنْدَمَا يَكُون التَّعْلِيقُ صَادرًا [من] العَبْدِ -: أَلا يَتَكَرَّرَ عِنْدَمَا يَكُونُ التَّعْلِيقُ صَادِرًا مِنَ الله تَعَالَى.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَذَا التَّكْرَارُ لاَ يَكُونُ مسْتَفَادا مِنَ اللَّفْظِ؛ بَلْ يَكُونُ مُسْتَفَادا مِنَ الأَمْرِ بِالْقياس»:

قُلْتُ: هَذَا هُوَ الْحَقُّ؛ وَعنْدَ هذَا: يَظْهَرُ أَنَّهُ لاَ مُخَالَفَةَ بَيْنَ هَذَا الْمَذْهَبِ، وَبَيْنَ ظَاهِرِ الْمذهَبِ الْمَنْقُولِ عَنِ الأُصُولِيين؛ [لأَنَّهم عَنَوْا بِهِ أَنَّ «اللَّفْظَ»] لاَ يفيد التَّكْرارَ؛ وَهُوَ حَقٌّ.

وَنَحْنُ نعْنِيَ بِهِ: أَنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ، فَإِذا انْضَمَّ [إِلَيْهِ] الأَمْرُ بِالْقِيَاسِ حَصَلَ مِنْ مَجْمُوعِهِما إِفَادَةُ التَّكْرَارِ؛ وَلا مُنَافَاةَ بَيْنَ هَذَا الْمذْهَبِ، وَبَيْنَ مَا قَالُوهُ.

قَوْلُهُ: «الإِسْتِقْبَاحُ إِنَّمَا جَازَ؛ لأَنَّ كَوْنَهُ فَاسِقًا يُنَافِى جَوَازَ التَّعْظِيمِ»:

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ حُصُولَ الْمُنَافَاةِ؛ لأَنَّ الْفَاسِقَ قَدْ يَسْتَحِقُّ الإِكْرَامَ [بِجِهَاتٍ] أُخَرَ؛ وَالأَصْلُ تَخْرِيجُ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِ الأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَمَّا حَصَلَ ظَنُّ الْعِلِّيَةِ فِى الصُّورَةِ الَّتِى ذَكَرْتُمُوهَا حَصَلَ ظَنُّ الْعِلِّيَّةِ فِى سَائِرِ الصُّوَرِ ؟»:

قُلْنَا: لِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّا نَقِيسُ عَلَيْهِ سَائِرَ الصُّوَرِ؛ وَالْجَامِعُ هُوَ: أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا كَانَ مَذْكُورًا مَعَ عِلَّتِهِ كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْقَبُولِ؛ وَذَلِكَ مَصْلَحَةُ الْمُكَلَّفِ؛ فَيُنَاسِبُ الشَّرْعِيَّةَ.

الثَّانِى: أَنَّا نَعُدُّ صُوَرًا كَثِيرَةً، وَنُبَيِّنُ حُصُولَ ذَلِكَ الظَّنِّ فِيهَا، ثُمَّ نَقُولُ: لأَبُدَّ بَيْنَهَا مِنْ قَدْرٍ مُشْتَرَكٍ، وَذَلِكَ الْمُشتَرَكُ [إِمَّا] مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ تَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ، أَوْ غَيْرُهُ:

وَالثَّانِى مَرْجُوحٌ؛ لأَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ سَائِرِ الصِّفَاتِ؛ فَتَعَيَّنَ الأَوَّلُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ تَرْتِيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ - أَيْنَمَا كَانَ - فَإِنَّهُ يُفِيدُ ظَنَّ الْعِلِّيَّةِ.

قَوْلُهُ: لِمَ قُلْتَ: «[إِنَّهُ يَلْزَمُ] مِنْ تَكَرُّرِ الْعِلَّةِ تَكرُرُ الْحُكْمِ»؟:

قُلْنَا: هَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْقَائِسِينَ؛ فَلا يَكُونُ الْمَنْعُ فِيه مَقْبولا، وا لله أَعْلَمُ.

الشرح: - اعلم - وفقك ا لله تعالى ـ أن اصطلاح أئمة النظر أنه إذا وجدت العلة فى [صورة من] [1] الصور بدون الحكم يقولون:

ما ذكرتَ ليس بعلة لكذا؛ لأن ما ذكرت من العلة لما وجدت بدون الحكم، دل ذلك على عدم العلية، ويعبرون عن وجود العلة بدون الحكم فى بعض الصور بـ«التخلف» مرة، وبـ«الانتقاض» أخرى، وقد يعبرون عنه بـ«الإشكال»؛ فيقولون: ما ذكرت يشكل بكذا، [والعبارة مختلفة، والمعنى واحد].

وإذا عرفت الاصطلاح، فنقول:

الدليل الذى دل على أن تعليق الأمر على الصفة أو الشرط يدل على علية الشرط

---

(١) سقط فى «أ».

أو الصفة للمأمور به - يدل على أن علية وقوع الطلاق في التعليق المذكور هو دخول الدار؛ فوجب تكرار الطلاق بتكرر الدخول، واللازم باطل إجماعًا.

سلمنا [1] سلامة الدليل عن الانتقاض؛ ولكن لا نسلم ظن العلية، ومعناه: لا نسلم أن قول القائل: «أكرمه إن كان فاسقًا»، يفيد أن القائل جعل الفسق علة للإكرام.

قوله: «إن هذا الكلام مستقبحٌ عرفًا»:

قلنا: نعم؛ ولكن لم قلتم: إنه إنما جاء من كون كلامه يفيد كونه جعل الفسق علة للإكرام، ولم لا يكون ذلك الاستقباح نشأ من إثبات الحكم مع ما ينافيه وهو الإكرام مع الفسق؛ وهذا لأن الفسق منافٍ للإكرام.

سلمنا ذلك: أنه يفيد ظن العلية في هذه الصورة؛ ولكن لا نسلِّم أنه يفيد ظنَّ العلية في سائر الصور [2].

[سلمنا] [3] ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من تكرار العلة تكرار الحكم، وهذا كما نقول: السرقة علة للقطع، ويتوقف القُطع[4] على شروط كثيرة [5].

---

(١) في «أ»: بينا.

(٢) في «أ»: الصورتين.

(٣) سقط في «أ».

(٤) لا خلاف بين الفقهاء في أن معنى القطع المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا﴾، هو إبانة اليد وإزالتها؛ لأن القطع موضوع للإبانة حقيقة لتبادرها منه، والتبادر أمارة الحقيقة، وهو المراد في الآية لعدم القرينة الصارفة عنه إلى غيره مما له به علاقة كمطلق المنع من السرقة بحبس، أو ضرب أو غيرهما. ويرى بعض الباحثين ممن يزعمون أنهم يريدون التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية في عقوبة السارق أن معنى قطع يد السارق في الآية منعه من السرقة ؛ والمنع يتحقق بالضرب أو الحبس أو غيرها، ولا يختص بالإبانة. وعلى ذلك تكون عقوبة السارق بالحبس عقوبة شرعية، ويكون معنى قوله: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾: فامنعوا أيديهما السرقة بما ترونه محقِّقًا للمنع ؛ لأن القطع معناه حقيقة: مطلق المنع ويدل لذلك ما يأتي: - أولاً: ما روى أن رسول الله ﷺ حينما سمع قول العباس بن مرداس: [من المتقارب]

أتجعل نهبي ونهب العُبَيـ ... ـدِ دُونَ عيينةَ والأقرعِ

وَمَا كانَ حصن ولا حابسٌ ... يفوقان مرداسَ في مجمعِ

وقد كنت في الحرب ذاتُدْرَإٍ ... فلم أعط شيئًا ولم أُمْنعِ

وما كنت دون امرئ منهما ... ومن تضع اليوم لا يرفعِ

.. ..

=قال لأصحابه: اقطعوا عنى لسانه. فأعطوه مائة ناقة كصاحبيه، وكان قد أعطى النبى ﷺ الأقرع بين حابس التميمى مائة من الإبل، وأعطى عيينة بن حصن الفزارى مثلها و أعطى العباس ابن مرداس دونها. ووجه الدلالة: أن القطع لو كان معناه الإبانة لتبادر الصحابة بإبانة لسان العباس وإزالته، لكنهم لم يبادروا إلى ذلك. واكتفوا بإعطائه مائة من الإبل، لفهمهم المنع من القطع. ويجاب عن ذلك: بأن فهم الصحابة المنع من القطع لا يدل على أنه حقيقة فيه؛ لأنهم فهموا ذلك بالقرينة الحالية: فإن المقام يقتضى منعه من الكلام بزيادة العطاء له، فإن العباس قد أخبر فى شعره أن أباه لم يكن بأقل من أبوى عيينة والأقرع، وأن العباس لم يكن بأقل من عيينة والأقرع فى الجهاد والجلاد؛ فحقه أن يكون مساويًا لكل منهما فى العطاء، والفهم بالقرينة دليل المجاز. وثانيًا: ما روى أن ليلى الاخيلية لما دخلت على الحجاج فأنشدته القصيدة التى منها:

إذا هبط الحجاج أرضًا مريضة   تتبع أقصى دائها فشفاها

شفاها من الداء العضال الذى بها   غلام إذا هز القناة سقاها

قال لحاجبه: اقطع لسانها. فذهب إلى الحداد فأخرج الموسى، وأراد أن يقطع لسانها، فقالت ليلى: ما هكذا أراد الحجاج بل أراد أن تقطعوا لسانى بالعطية. فلما استفسروا من الحجاج قال لهم كما قالت ليلى، وعاقب الذى أخطأ فى الفهم. ووجه الدلالة: أن الحجاج استعمل القطع فى المنع، و لم يستعمله فى الإبانة؛ ولهذا عاقب صاحبه على فهمه الإبانة من القطع، وأنكرت ليلى عليه ذلك الفهم. وليلى والحجاج من فصحاء العرب فى الدولة الأموية، وممن يحتج بكلامهم، فقد نص علماء اللغة على صحة الاحتجاج بكلام العرب فى الدولة الأموية، وصدر من الدولة العباسية إلى زمن أبى العتاهية الشاعر العباسى المشهور المتوفى سنة ٢١١ هجرية بـ«بغداد». فلو كان القطع معناه الحقيقى الإبانة لما صح أن يعاقب الحجاج حاجبه، ولما أنكرت عليه ليلى ذلك الفهم. ويجاب عنه: بأن استعمال الحجاج القطع فى المنع لا يدل على أنه حقيقة فيه ؛ لأن الاستعمال يتناول الحقيقى والمجازى. فالحجاج قد استعمل القطع فى معناه المجازى، وهو المنع بالعطية، وجعل القرينة على هذا المجاز: مدح ليلى له، وإضافة القطع إلى اللسان الذى أنشأ المدح؛ ولذلك عاقب صاحبه على فهمه المعنى الحقيقى، وهو الإبانة مع وجود القرينة المانعة منه. على أنه لو سلم جدلاً أن معنى القطع حقيقة مطلق المنع، فالمراد به فى الآية الكريمة خصوص الإبانة: فإن السنة قد بينت ذلك المراد قولاً وعملاً، ونفذ القطع فى عهد رسول الله ﷺ وفى عهد أصحابه الأجلاء بمعنى الإبانة. و لم يثبت فى السنة أن سارقًا عوقب بالحبس أو الضرب فى عهد الرسول ﷺ أو فى عهد أصحابه من بعده، بل كان العقاب المستمر إنما هو إبانة أطراف السارق، وبترها.

هذا، والحق ما ذهب إليه الفقهاء: من أن القطع فى الآية الكريمة معناه الإبانة لقوة دليله؛ ولأن القطع إنما يكون نكالاً إذا كان بمعنى الإبانة.

.. ..

(٥) يجب قطع السارق إذا توفرت شروط: الشرط الأول : أن يكون السارق مكلفًا، أعني: بالغًا عاقلاً ذكرًا كان أو أنثى، فلا يقطع الصبى والمجنون ؛ لما رواه أحمد عن عائشة رضى الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسولُ اللهِ - صَلَّى اللهِ عليه وَسَلَّم -: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حتى يسْتَيقظَ، وَعَنِ الصَّبِىِّ حتى يَحْتلم، وَعَنِ الْمجنُونِ حَتّى يَعْقل». فالنبى ﷺ. أخبر أن القلم مرفوع عنهما، وفى قطعهما إجراء القلم عليهما، وهو خلاف النص. ويدل لعدم التفرقة بين الذكر، والأنثى قوله تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَة فَاقْطَعوا أيْدِيَهُمَا﴾ الشرط الثانى: أن يكون السارق مختارًا فى الفعل ؛ فلا يقطع المكره على السرقة ؛ لما رواه الطبرانى فى «الكبير» عن ثوبان عن النبى ﷺ أنه قال:«رُفع عَنْ أُمَّتى الْخطَأُ، وَالنسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عليه» - فالنبى ﷺ أخبر بأنه لا إثم على من يفعل ممنوعًا منه شرعًا فى حالة الإكراه، وحيث انتفى الإثم فلا عقوبة، والقطع عقوبة، فلا يجرى على المكره على السرقة. وإنما يجرى على من أقدم عليها مختارًا. الشرط الثالث: أن يكون السارق حرًّا، فلا يقطع الرقيق، ذكرا كان أو أنثى ؛ وإلى ذلك ذهب ابن عباس - رضى الله عنهما - فى رواية عنه. وخالفه جمهور الفقهاء وأهل الفتوى، فقالوا بوجوب قطع السارق مطلقا، حرا كان أو رقيقًا. استدل ابن عباس رضى الله عنهما بقياس القطع فى السرقة على الرجم فى الزنا بجامع أن كلاًّ منهما حد لا يمكن تنصيفه، فكما أنه لا يجب رجم الرقيق إذا زنى، فكذلك لا يجب قطعه إذا سرق.

وأجيب عنه. بمنع أن العلة هى عدم إمكان التنصيف؛ لجواز أن تكون ذلك مع وجود ما يقوم مقام الرجم، فى دفع مفسدة الزنى، وهو الجلد. فإن الزنى له حدان: الجلد، والرجم، وقد نص الله تعالى على حد الحر والرقيق فى الجلد، وجعل حد الرقيق على النصف من حد الحر بقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾. ثم شرع الرجم خاصًّا بالأحرار. بخلاف السرقة فإنه تعالى لم يجعل لها إلا حدًّا واحداً هو القطع.

واستدل جمهور الفقهاء بعموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِق وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعوْا أَيْدِيَهُمَا ﴾ ؛ فإنه تعالى أوجب قطع السارق من غير تفريق بين حر ورقيق، ولم يثبت فى السنة ما يخصص هذا العموم، بل ثبت ما يؤيده من عمل بعض الصحابة، فقد روى الإمام أحمد عن القاسم بن محمد: أن عبدًا أقر بالسرقة عند على فقطعه. هذا والراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لقوة مدركه؛ ولما فيه من كمال صيانة الأموال، وحفظها، فإن القطع لو لم يشرع عقوبة للأرقاء على اعتدائهم بالسرقة على أموال غيرهم لكانت الأموال فى خطر يهددها باعتداء أولئك الأرقاء، فلم تتم الحكمة المقصودة من شرع القطع حدًّا فى السرقة. الشرط الرابع: أن يكون السارق ملتزمًا للأحكام؛ إذ لا ولاية للإمام على غير الملتزم لها. فلا يقطع الحربى غير المستأمن ويقطع المسلم والذمى باتفاق الأئمة الأربعة، وأصحابهم، وكثير من الفقهاء.

واختلفوا فى الحربى المستأمن؛ فيرى المالكية والحنابلة، وأبو يوسف وجوب قطعه؛ لأنَّ أمانه دليل على التزامه الأحكام؛ فهو كالذمى. وهو قول فى مذهب الشافعية. =

والجواب عن النقضين [١]:

أن تعليق أمرٍ علَى أمر يـدلُّ علـى أن المعلِّـق صيَّر ذلـك عِلـةً، وإن كـان المعلِّـق هـو الشارع، صار ذلك الشرط [علة][٢] يتكرر الحكم بتكررها، وذلك بإجماع القائسين.

وإن كان المعلِّق غير الشـارع، لم يـلزم مـن تكـرار علَّتـه تكـرار الحكـم؛ وذلـك لأن الإنسان إذا قال: «أعتقت غانِمًا؛ لأنه أسود» فلا يلزم مـن ذلـك عِتْـقُ غـيره مـن العبيـد السُّود الذين هم فى ملكه.

وإذا كان ما جعله [٣] علَّة صريحة، لم يتكرر الحكم بتكررهـا، فالتنبيـه علـى العِلَّـة لا يزيد على التصريح بها، وما ذكرنا من قبيل التنبيه دون التصريح وباقى الكلام ظاهرٌ.

واعلمْ: أن بعض الأدلَّة المذكورة فـى المسـألة ينبنـى علـى القـول بجريـان القيـاس فـى اللغات، وقد علم مَذْهبُ المصنف فى ذلك.

قال المصنّف رحمه الله تعالى: الَمسْأَلَةُ السَّادسَةُ:

فى أَنَّ مُطْلَقَ الأَمْرِ لاَ يفيدُ «الْفَوْرَ»:

قَالَت الحَنَفِيَّةُ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْفَوْرَ. وَقَالَ قَائِلُونَ: إِنَّهُ يُفِيدُ التَّرَاخِىَ.

وَقَالَت الْوَاقِفِيَّةُ: إِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْفَوْرِ والتَّرَاخِى.

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لطَلَبِ الْفعلِ، وَهُوَ الْقَدْرُ الْمُشتَرَكُ بَيْنَ طَلَبِ الفِعْلِ عَلَى الفـور،

=ويرى أبو حنيفة، ومحمد عدم قطعه؛ لأن الأمان ليس دليلاً على التزام الأحكام، فصار كالحربى غير المستأمن. وهو قول آخر فى مذهب الشافعية.

والذى أراه أن ما ذهب إليه المالكية ؛ ومـن وافقهـم هـو الراجـح؛ لأن السـرقة مـن الفسـاد فـى الأرض، فلا يفلت فاعلها من العقاب؛ ولما فى ذلك من المبالغة فى حفظ الأموال فلا تمتد إليها يد مسلم ولا كافر، ذميا كان أو حربيا.

الشرط الخامس: أن يكون السارق ممن لا شبهة له فى مال المسروق منه، وإلى ذلك ذهب جماهير الفقهاء، فلا يقطع الوالد - مثلاً - فى سرقته مال ولده.

وخالفهم الظاهرية، وأبو ثور وابن المنذر، فقالوا: يقطع السارق مطلقًا: كانت له شبهة فى مـال المسروق منه أو لا.

(١) فى «أ»، «جـ»: النقيضين.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»، جعلته.

وَبَيْنَ طَلَبِهِ علَى التراخى، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِى اللفظ إشعار بخصوص كَونهِ فَوْرا أَوْ تَراخيا.

لنَا وُجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّ الأَمْرَ قَدْ يَرِدُ عِنْدَمَا يَكُونُ الْمرَادُ مِنْهُ الْفَوْرَ تَارَةً، وَالتَّرَاخِيَ أُخرَى؛ فَلابُدَّ مِنْ جعْلِهِ حَقِيقة فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرك بَيْنَ الْقسْمين؛ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ وَالمجَاز، وَالمَوْضُوعُ لإفادَةِ الْقَدْرِ بَيْنَ الْقسمين لاَ يَكُونُ لَهُ إِشْعَارٌ بخُصُوصية كُلِّ وَاحِدٍ مِن الْقِسْمَيْن؛ لأَنَّ تِلْكَ الخُصوصِيَّةَ مُغَايِرَةٌ لِمُسَمَّى اللفظ، وَغَيْرُ لاَزِمَة لَهُ؛ فَثَبتَ أَنَّ اللَّفْظَ لاَ إِشْعَارَ لَهُ: لاَ بِخُصُوصِ كَوْنِهِ فوْرا، وَلاَ بِخُصُوصِ كَوْنِهِ تَرَاخِيًا.

وَثَانيها: أَنَّه يَحْسُنُ مِنَ السيِّد أَنْ يَقُولَ: «افْعَل الْفِعْل الْفُلانِيَّ فِى الْحَالِ أَوْ غَدا»؛ وَلَوْ كان كَونه فَوْرا دَاخِلاً فِي لَفْظِ «افْعَلْ» لَكَانَ الأَوَّلُ تَكْرَارًا، وَالثَّانِي نَقْضا؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ أَهْلَ اللّغَةِ قَالُوا: لاَ فَرْقَ بَيْنَ قَوْلنَا: «يَفْعَلُ» وَبَيْنَ قَوْلنَا: «افْعَلْ» إِلاَّ أَنَّ الأَوَّلَ خبَرٌ، وَالثَّانِيَ أَمْرٌ؛ لَكِنَّ قَوْلَنا: «يَفْعَلُ» لا إِشْعَارَ لَهُ بشَيْءٍ مِن الأَوْقَات؛ فَإِنَّهُ يَكْفِي فِي صدْق قَوْلنَا: «يَفعَلُ» إِتيَانُهُ بِهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ مِنْ أَوْقَات المسْتَقْبَل؛ فَكَذَا قَوْلُهُ: «افْعَلْ» وَجبَ أَنْ يَكْفِيَ فِي الإتْيَان بمُقْتَضَاهُ الإتْيَانُ بِهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ مِن أَوْقَاتِ الْمسْتَقْبَلِ؛ وَإِلاَّ فَحِينئذ: يَحْصلُ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ [فِى أَمْرٍ] آخرَ سِوَى كَوْنِهِ خَبراً أَوْ أَمْرا.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا فِى لَفْظِ «افْعَلْ»: إِنَّهُ أَمْرٌ، وَالأَمْرُ: قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الأَمْرِ بالشَّيْءِ عَلَى الْفَوْرِ، وَبَيْنَ الأَمْرِ بِهِ عَلَى التراخِي؛ لأَنَّ الأَمْرَ بِهِ عَلَى الْفَوْرِ: أَمْرٌ مَعَ قَيْدِ كَوْنِهِ عَلَى الْفَوْرِ، وَكَذَلكَ الأَمْرُ بِهِ عَلَى التراخِي: أَمْر مَعَ قَيْد كَوْنه عَلَى التراخِي؛ وَمَتَى حَصَلَ الْمُرَكَّبُ فَقَدْ حَصَلَ الْمُفْرَدُ.

فَعَلِمْنَا أَنَّ «مُسَمَّى الأَمْرِ» قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الأَمْرِ مَعَ كَوْنِهِ فَوْرا، وَبَيْنَ الأَمْرِ مَعَ كَوْنِهِ مُتَرَاخِيا.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ لَفْظَ «افعَلْ»: لِلأَمْرِ، وَثَبَتَ أَنَّ الأَمْرَ: قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ: ثَبَتَ أَنَّ لَفْظَ «افْعَلْ» لاَ يَدُلُّ إِلاَّ عَلَى قَدْرٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن أول ما يجب الاعتناء به أولَ كل مسألة

[٣٠١/أ] نقل المذاهب المنقولة فى المسألة على سبيل الاستيعاب، ثم نبين ما هو المختار من المذاهب، ثم إقامة الدليل عليه.

وإذا عرفت هذا، فنقول : قال إمام الحرمين فى «البرهان»: الصيغة المطلقة التى فيها الكلام: إن قيل: إنها تقتضى استغراق الأوقات بالامتثال[١] ضرورة، فذلك الامتثال المبادرة والفور، وإذا جرى التفريع على المذهب الآخر فى أن الصيغة لا تقتضى استيعاب الزمان أو استغراقه بالفعل؛ فعلى هذا اختلف الأصوليون:

فذهبت طائفة: إلى أن مطلق الصيغة يقتضى الفور والبِدَارَ إلى الامتثال؛ وهذا مذهب أبى حنيفة ومتبعيه.

وذهب ذاهبون: إلى أن الصيغة لا تقتضى الفور، وإنما مقتضاها الامتثال مقدما أو مؤخرا؛ وهذا ينسب إلى [٢] الشافعى وأصحابه، [وهذا الأليقُ بتصريحاته فى الفِقْـهِ، وإن لم يصرح به فى مجموعاته فى الأصول].

وأما الواقفية، فقد تحزَّبوا حزبَيْن: فذهب غلاتهم فى المصير إلى الوقف: إِلَى أن الفور والتراخى إذا لم[٣] يتبيَّن أحدهما فى اللفظ ولَمْ يتعيَّن بقرينة، فلو[٤] أوقع المخاطَب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة، لم يقطع بكونه ممتثلاً، ويجوز[٥] أن يكون غرض الآمر منه[٦] التأخير؛ وهذا سرٌّ عظيمٌ فى حكم الوقفِ.

وذهب المقتصدون من الواقفية: إلى أن من بادر فى أول الوقت، كان ممتثلاً قطعا، فإن أخر وأوقع الفعل المقتضى فى آخر الوقت، فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب؛ وهذا هو المختار عندنا.

وذهب القاضى أبو بكرٍ الباقلانىُّ: إلى ما اشتهر عن الشافعى: من حمل الصيغة على[٧] إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدَّم أو مؤخَّر؛ وهذا بديع من قياس

---

(١) فى «أ»، «حـ»: فمن.

(٢) فى «أ»: عن.

(٣) فى «أ»: فلم.

(٤) فى «أ»، «حـ»: ولو.

(٥) فى «أ»، «حـ»: جوَّز.

(٦) فى «ب»: فيه.

(٧) فى «أ»، «حـ»: إلى.

مذهبه مع استمساكه بالوقف، وتجهيله مَنْ لا يراه. ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلَّق بتهذيب العبارة؛ فإن المسألة مُتَرْجَمَةٌ بأن الصيغة على الفور أو على التراخى ؟.

فأما من قال: إنها على الفور، فهذا اللفظ لا بأس به.

وأما من قال: إنها [على التراخى]، فلفظه مدخول؛ فإن مقتضاه: أن الصيغة المطلقة تقتضى التراخى حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتدَّ به؛ وليس هذا معتقد أَحَدٍ.

والوجه: أن نعبر عن هذا المذهب الأخير المعزى إلى الشافعيِّ والقاضى أبى بكر: أن يقال: الصيغة تقتضى الامتثال، ولا يتعيَّن له وقت (١).

---

(١) اختلفت آرَاءُ العُلَمَاء فيما يقتضيه الأَمْرُ المُجرَّدُ عن القَرَائِنِ، هل يقتضى الفَوْرَ، أو التَّرَاخِىَ؟ وَقَدِ انعكس هذا الاختِلافُ فِيمَا بينهم إِلَى اختلافهم فى كَثِيرٍ من الأَحْكَامِ الفقهية المسْتَنْبَطة. إن إفادة الأَمْرِ للفَوْرِ تقتضى أن يمتثل المكَلَّفُ لِهَذَا الأَمْرِ دون تَأْخِيرٍ عند سماعِهِ الأَمْـرَ وَعَـدَم المانع، فإذا تَأَخَّرَ دُونَ عُذْرٍ لم تَبْرَأْ ذِمَّتُهُ. أما إِفَادَتـهُ التَّرَاخِىَ، فهى تقتضى أنه لَيْسَ وَاجبًا عَلَى المُكَلَّفِ المبادَرَةُ لأداء الأَمْرِ فَوْرًا، بل له أن يُؤَخِّرَهُ إلى وَقْتٍ آخر إذا ظَنَّ القُدْرَةَ على أدائه فى ذلك الوَقْتِ. وقد اختلفت آرَاءُ العلماء فى ذلك إلى مَذَاهِبَ، فالذين ذَهَبُوا إلى أَنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ للتَّكْرَارِ؛ قالوا: إن الأَمْرَ يَدُلُّ على الفَوْرِ، فيلزم من دَلالَتِهِ على التَّكْرَارِ بذاتها دَلالَتُهَا على الفور. والذين ذَهَبُوا إلى أن صيغَةَ الأَمْرِ المجردةِ عن القَرَائِنِ لا تَدُلُّ على التكرار بذَاتِهَا اختلفوا فيما بينهم إلى فِرَقٍ، ومَذَاهِبَ متعددة: المَذْهَبُ الأَوَّلُ: وهو رَأْىُ الجمهور من الشَّافِعِيةِ، والحَنَفية، وأتباعهم، واختاره سَيْفُ الدين الآمِدِىُّ، وابْنُ الحاجب، والإمام الرَّازِىُّ، والقاضى البيضاوى؛ حيث قالوا: إن صيغة الأَمْرِ لا تَدل على الفَوْرِ، وهو طَلَبُ الإتيان، وامتثال الفِعْلِ عَقِبَ وُرُودِ الأَمْرِ، ولا على التراخى، إنما صِيغَةُ الأَمْرِ موضوعة لطلَبِ الفعْلِ، وإيجاد حَقِيقته فى الوُجُودِ الخارجى، فَهِىَ إذن لِمُطْلَقِ الطلَبِ من غير تَقْيِيد بفَوْرٍ أو تَرَاخٍ. المذهَبُ الثَّانِى: ويعْزَى إلى بعْض المالكية والحَنَابلَةِ والحَنَفِيَّةِ ؛ حَيْثُ ذهبوا إلى القَوْلِ بأنه يَدُلُّ على الفَوْرِ، وهو امْتِثَالُ الفِعْلِ فِى أَوَّلِ أَوْقَاتِ الإِمْكَانِ مِنْ غير تَرَاخٍ. قال القَرَافِىُّ: وهو عند مالك لِلفَوْرِ، وَعِنْدَ الحنفية خلافًا لأصحابنا المغاربة، والشافعية. وقال القاضى عبد الوهاب: إنه لِلفَوْرِ. الْمذْهَبُ الثَّالِثُ: ويُنْسَبُ للقاضِى أَبِى بكرٍ الباقِلَّانِىِّ ؛ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى الفَوْرِ، فَيَجبُ الفِعْلُ فى أول الوَقْتِ، أَوِ الْعزمِ عَلَى الإتيان به فى ثَانِى الحَالِ. المذهَبُ الرابِعُ: وَإِلَيْه ذَهَبَ الإمام الجُوَيْنِىُّ؛ حَيْثُ تَوَقَّفَ عن القَوْلِ بالفوْرِ، أو التراخى. قال الجوينى: «فيمتثل المأمور بكل من الفَوْرِ والتَّرَاخِى ؛ لعدم رُجْحَانِ أحدهما على الآخر مع التوقُّف فى إثمه بالتراخِى لا بالفَوْرِ؛ لعَدمِ احتمال وجوب التراخى». والذى نَخْتَارُهُ مِن هذه المذَاهِبِ هو مَذْهَبُ الجمهور، والذى يرى أن صيغة الأمر المَجردَة عن القَرَائِنِ لا تَدُلُّ على الفَوْرِ، ولا على التراخى.

والحق أنه مَوْضُوعٌ لطلب الفعل، وهو القدر المشترك بين طَلَب الفِعْلِ على الفَوْرِ، وطَلَبِهِ على=

قال الغزالى[1] - رحمه الله-:

والمختار: أن [لا] يقتضى [إلاَّ] الامتثال، ويستوى فيه البدار والتأخير.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: فى «شرح اللمع» [2]إذا ورد الأمر مطلقا وجب اعتقاد وجوبه، والعزم على فعله على الفور[3]، وأما الفعل، فيبنى على المسألة الماضية:

فإن قلنا: الأمر يقتضى التكرار المستطاع - فإنه يجب على الفور الفِعْلُ.

وإن قلنا: إن الأمر يقتضى مَرَّة واحدة، فهل تكون المرة على الفور أم لا؟:

اختلف أصحابنا فيه على وجهين:

فمنهم من قال: بأنه يقتضى الفعل على الفور؛ وهو اختيار القاضى أبى حامد المرورذىّ، وأبى بكر الصيرفى، وقول أكثر أصحاب أبى حنيفة.

ومنهم[4] من قال: إنه لا يقتضى الفور؛ وهو اختيار الشيخ أبى حامد، والشيخ أبى الطيب. وقال القاضى أبو بكر [الباقلانى] [٣٠١/ب]: يتوقف فيه. وربَّما غلط بعض أصحابنا فى العبارة عن هذه المسألة، قال: الأمر يقتضى التراخى، وهذه العبارة ليست صحيحة؛ لأن أحدًا لم يقل إن الأمر للتراخى، وإنما يقولون: هل يقتضى الفور أو التراخى أوْ لا [5]؟

وقال ابن بَرْهان: مطلق الأمر هل يقتضى تعجيل الفعل المأمور به أم التراخى ؟: اختلف العلماء فى ذلك:

=التَّراخِى، من غير أن يكون فى اللفظ إِشْعَارٌ بخصوص كونه فَوْرا، أو تَراخِيًا. كما ذكره المصنف رحمه الله. ينظر اللمع ص ٨، البرهان ١/٢٣١ - ٢٤١، المستصفى ٢/٩، التبصرة ص ٥٢، المسودة ص ٢٤، إرشاد الفحول ص ٥٩، أصول السرخسى ١ / ٢٦، المعتمد ١ / ١٢٠، جمع الجوامع ١/٣٨١، المنخول ص ١١١، المنتهى لابن الحاجب ص ٦٨، الإبهاج ٢ / ٥٧، روضة الناظر (١٠٥)، تيسير التحرير ١ / ٣٥٦، فواتح الرحموت ١ / ١٨٧، التمهيد للأسنوى ص.٨، الإحكام للآمدى ٢ / ١٥٣، نهاية السول ٢ / ٢٨٧، شرح التنقيح ص ١٢٨، العدة لأبى يعلى ١/٢٨١، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٩، التلويح على التوضيح ٢ / ١٨٨، ١٨٩، شرح العضد ٢ / ٨٣، المدخل ص ١٠٢ -١٠٣، مختصر البعلى ص (١٠١).

(١) ينظر: المستصفى (٢ / ٩).

(٢) ينظر: اللمع (١٠).

(٣) فى «أ»: الفعل.

(٤) فى «أ»، «جـ»: ومنهم ومن أصحابنا.

(٥) فى «جـ»: أم لا.

فذهب أبو علي بن خيران، وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو علي الطبري من أصحابنا: إلى أنه لا يقتضي تعجيل الفعل، بل يقتضي التراخي؛ وهو مذهب أبي بكر الدقاق، وأبي بكر الباقلاني، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم الجبائيين[١].

وذهب [أبو حامد المروروذيّ وأبو بكر الصيرفي] [٢]: إلى أنه يقتضي التعجيل.

وأما أبو الحسن الأشعري وأصحابه، فقد ذهبوا إلى الوقف، ثم انقسموا إلى غلاة ومقتصدين:

أما الغلاة: فقالوا: إذا فعله في الزمان الأوَّل لا يقطع بأنه ممتثل للأمر، بل يتوقَّف إلى ورود الدليل.

وأما المقتصدون [٣]: فإنهم قالوا: إذا فعله في الزمان الأوَّل، فإنه يقطع بخروجه عن عهدة الأمر؛ لكنه إذا أخره عن الزمان الأول وفعله في الزمان الثاني، لا يقطع بالامتثال بل يتوقَّف فيه.

قال صاحب «المعتمد» [في شرح «العمد»][٤]: اعلم أنَّ القائلين بأن ظاهر الأمر لا يفيدُ الوجوب، وأنه يفيد الندب، يمكنهم أن يتكلموا في هذه المسألة من وجوه:

منها: أن يفرض الكلام في ألفاظ الإيجاب.

ومنها: أن يفرض الكلام في أمر قرن به الوعيد؛ فدلَّ على أنه أمر بواجب، ثم ننظر هل يقتضي ذلك تعجيل المأمور به [أولا يقتضي ذلك]؟

ومنها: أن ينظر هل يقتضي الأمر كون ذلك مندوبا إليه عقيب الأمر فقط، أو يقتضي ذلك من غير تخصيص بوقت؟

واعلم: أن هذا تنبيه حسن؛ فليتنبه له. وقال في «المعتمد»: فقد ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم: إلى أن الأمر لا يقتضي وجوب تعجيل المأمور به في أقرب الأوقات، وجَوَّزا تأخير المأمور به عن أقرب الأوقات؛ وهو أول أوقات الإمكان؛ وإلى هذا ذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

وذهب أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنه -: إلى أنه يقتضي تعجيل المأمور به، ويحرم تأخيره عن أول أوقات الإمكان.

---

(١) ينظر: المعتمد (١ / ٣١).

(٢) سقط في «أ»، «جـ».

(٣) في «أ»، «جـ»: المقتصدين.

(٤) ينظر: المعتمد (١ / ١١١).

قال صاحب «الإحكام» [(١)]: اختلفوا في الأمر المطلق [أنه] [(٢)] هل يقتضي تعجيل الفعل المأمور به ؟ فذهب الشافعية والقاضي وأبو بكر الباقلاني وجماعة من الأشاعرة والجبائي وابنه وأبو الحسين البصري[(٣)]: إلى التراخي، وجوَّزوا التأخير عن أول وقت الإمكان.

ثم نقل مذهب الواقفية فقال: منهم: من توقَّف في المبادرة؛ وخالف في ذلك إجماع السلف، واختار أنه متى أتى بالفعل مقدما كان أو مؤخرا، فقد امتثل الأمر.

وقال أبو زيد من أصحاب أبي حنيفة في «التقويم»: إنه لا يقتضي تعجيل المأمور به؛ نقله القاضي عبدالعزيز بن عبدالحميد الكوفي في مصنَّف له.

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في «المنتخب»: إطلاق الأمر على الفور؛ على ذلك تدل أصول أصحابنا؛ وهو قول أصحاب أبي حنيفة.

وقال أبو الخطاب الحنبلي في كتاب «التمهيد»: الأمر المطلق يقتضي تعجيل فعل المأمور به في ظاهر المذهب، وذهب [(٤)] [٣٠٢/أ] أكثر أصحاب الشافعي: إلى أنه لا يقتضي التعجيل وقد أومأ إليه إمامنا أحمد بن حنبل في رواية الأثرم.

وقال ابن الحاجب[(٥)]: قال القاضي [أبو بكر الباقلاني] [(٦)]: الأمر المطلق يقتضي إما الفور أو العزم.

وقال [إمام الحرمين] [(٧)]: [بـ] التوقف لغةً، ولكن إن بادر امتثل. وقالت الشيعة بالتوقف، وإن بادر [لم يمتثل].

وعن الشافعي: لا يدلُّ على الفور ولا على التراخي، وأيهما حصل أجزأ؛ وهو الصحيح.

وإذْ قد أتينا على نقل المذاهب المنقولة في هذه[(٨)] [المسألة، مع تعيين القائلين بها -:

---

(١) ينظر: الإحكام (٢ / ١٥٣).

(٢) سقط في «جـ».

(٣) في «أ»، «جـ»: وأبيه.

(٤) في «أ»، «جـ»: قال.

(٥) ينظر: شرح المختصر (٢ / ٨٤).

(٦) سقط في «أ»، «جـ».

(٧) في «أ»، «جـ»: الإمام.

(٨) في «جـ»: هذه الحجة.

فلنتكلَّم الآن فى شرح الدلائل الدالة على المختار من هذه المذاهب، فنقول] [١]:

الوجه الأول: أن الصيغة وردت مورد الفور مرة، ومورد التراخى [مرة أخرى][٢].

أما الأول: فلورود الصيغة فى رد المغصوب والودائع.

وأما الثانى: فورودها فى النذور والكفارات وإذا ثبت ورودها فى جواز الفور مرة والتراخى مرة، وجب أن تجعل حقيقة فى القدر المشترك، والدال على القدر المشترك لا دلالة على الخصوصين؛ لما سبق بيانه.

واعلم: أن هذا الوجه قوى حسن إلا أن مقتضاه أن يجعل الأمر حقيقة فى القدر المشترك بين المرة والتكرار، [وفى القدر المشترك] [٣] بين الوجوب والندب، وفى القدر المشترك بين الفور والتراخى، فمن سلك هذا المسلك سلم دليله من[٤] الانتقاض؛ وإلا فلا.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا الوجه بأن قال: إن الاشتراك أو المجاز ألزم لاستعمال هذه الصيغة [فى] مورد الفور والتراخى؛ على ما ادعاه المصنف.

قلنا: لا نسلِّم، ثم بعد ذلك أورد على نفسه أسئلة، وأجاب عنها، والكل فاسد مختلٌّ جدًّا؛ وهذا لأن الاستعمال فى هاتين الصورتين بطريق التواطؤ بإزاء القدر المشترك.

أما الوجه الثانى: فقد ثبت تقريره فى المسألة السابقة، فلا نعيده.

وأما الوجه الثالث: فهو: أن أئمة اللغة قالوا: لا فرق بين قولنا: «يفعل» وبين قولنا: «افعل»، إلا أن الأول خبر والثانى أمر، ولكن قولنا: «يفعل» لا يدلُّ على وقت معيَّن من أوقات الاستقبال؛ فوجب ألا يدلَّ الأمر إلا على طلب الفعل من غير إشعار بوقت معيَّن يقتضى الإتيان بالمطلوب فى ذلك الوقت، وإلا لكان بينهما فرق آخر سوى ما ذكروه [٥]؛ وهو خلاف قولهم؛ فيكون باطلاً؛ لأن قول أئمة العربية فى المباحث الأدبية حجة.

واعلم: أن هذا الوجه فيه نظر، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن هذه المسألة - وهى كون الأمر يقتضى الفور أو التراخى -: إن كان

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) سقط فى «أ»، «جـ».

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) فى «أ، جـ»: عن.

(٥) فى «أ»: ذكره.

مختلفا فيها بين أئمة اللغة، فلا احتجاج بقول بعضهم: إنه لا فرق بين الأمر والخبر إلا في كذا، وإن كان هذا الأمر متفقا عليه بين أئمة العربية بحيث يمكنُ ردُّه إلى الإجماع بطريق النطق أو الإجماع السكوتي -: كان الأول حجة جزماً، والثاني حجة على قول من يقول: إنه حجة.

الوجه الثاني من النظر أن نقول: إنه (١) - وإن افترقا (٢) في الأمرية وما هو من لوازمها، والخبرية وما هو من لوازمها - فلم قلت: إن الفورية ليستْ من لوازم [٣٠٢/ب] الأمر، وهو محل النزاع ؟

واعلم: أن هذا الدليل مبني على أن صيغة «يفعل» للاستقبال [فقطْ، أو هي مشتركة بين الحال والاستقبال] (٣)، أما إذا قلنا بأنها حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال، فلا يتأتى تقرير (٤) هذا الدليل.

أما الوجه الرابع: الأمر أعمُّ من كونه أمرا على الفور أو على التراخي؛ لأن الأمر على الفور أمر بقيد الفوريَّة؛ [وكذلك الأمر على التراخي أمرٌ مع قيد كونه على التراخي، ومتى حصل المركَّب، فقد حصل المفرد، فعلمنا: أن مسمى «الأمر» قدر مشترك بين الأمر مع كونه فوراً، وبين الأمر مع كونه للتراخي] (٥).

وهذا الوجه فيه نظر؛ وذلك لأنا نقولُ: لا نسلّم أن هذا الأمر قدر مشترك بين الأمر على الفور والأمر على التراخي، بل عند الخصم ليس الأمر إلا على الفور.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا الوجه بأن قال: لا نسلِّم أن الأمر قدْرٌ مشترك بين الأمر بالشيء على الفور، وبين الأمر بالشيء على التراخي.

قوله: «الأمر بالشيء على التراخي أَمْرٌ مع قيد كونه على التراخي»:

قلنا: لا نسلِّم أنه أمر بطريق الحقيقة، بل هو شبيه بقول القائل: لفظ «الفرس» حقيقة في القدر المشترك بين الفرس المخلوق وهو حيوان، وبين الفرس وهو المصنوع من الحصى؛ لأن كل واحد منهما فَرَسٌ مع قيده، فيكون فَرَساً، وأما الأصل المقتضي لإرادة

---

(١) في «أ، جـ»: لأنه.

(٢) في «أ»: تفرقا.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: نفي تقرير.

(٥) ما بين المعكوفين زيادة يتم بها تقرير الوجه الرابع.

الحقيقة، فيعارضه ما ذكرناه من لزوم الاشتراك، لو جعل الأمر حقيقة فى التراخى، وفى القدر المشترك، وفى الفور على ما ذكرناه، وهذا الذى ذكره -: فإنه يعلم مما ذكرناه جوابا عن هذا السؤال على الوجه الأول؛ وهذا لأنه مَنْ جعله للقدر المشترك لم يجعله مشتركا بين أمور ثلاثة: القدر المشترك، والفور، والتراخى، فلا يلزمه الاشتراك ولا المجاز.

ثم قال صاحب «التلخيص»: إن صيغة الأمر المجرَّدة عن جميع القرائن تقتضى الفور، وما نسب إلى الشافعى - رضى الله عنه - أن الصيغة للفور والتراخى - فمرجوع عنه؛ فقد صرح بأولوية الابتداء إلى الامتثال فى الواجب الموسَّع الذى يعقل وقته وزمانه بدليل خارج؛ ميلاً منه إلى مقتضى الصيغة، ففى الصيغة المجرَّدة عن القرائن أولَى.

هذا ما قاله، وهو فاسد نقلاً واستدلالاً:

أما فساد نقْله: فإن ما نقلناه من كلام الفضلاء العارفين بمذاهب الناس فى أصول الفقه، وأنهم صرَّحوا بأن ذلك مذهب الشافعى - رضى الله عنه - ولم يقل أحد:[1] إن الشافعى رجع عن هذا المذهب، وأقاويل الشافعىِّ القديمةُ والجديدةُ فى الفروع والأصول محفوظةٌ عند العلماء المحقِّقين.

قال المصنِّف: واحْتَجَّ المُخَالفُ بأمُورٍ:

أَحدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى لإِبْلِيسَ: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾ [الأَعْرَافُ: ١٢]؛ عَابَهُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَأْتِ فِى الحَالِ بالمأْمُورِ بِهِ؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَوْجَبَ عَلَيْهِ الإِتْيَانَ بِالْفِعْلِ، حِينَ أَمَرَهُ بِهِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَجبْ ذلك - لكَانَ لإِبْليسَ أَنْ يَقُولَ: «إِنَّكَ أَمَرْتَنِى، وَمَا أَوْجَبْتَ عَلَيَّ فِى الْحَالِ؛ فَكَيْفَ أَسْتَحِقُّ الذَّم بتَرْكِهِ فِى الْحَالِ ؟!».

وثَانِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ [آلُ عِمْرَانَ: ١٣٣]، وَقَوْلُهُ: ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾ [المائدة: ٤٨].

وَثَالثُهَا: لَوْ جَازَ التَّأْخِيرُ، لَجَاز: إِمَّا إِلَى بَدَلٍ، أَوْ لاَ إِلَى بَدَلٍ؛ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلان؛ فَالْقَوْلُ بِجوَازِ التَّأْخِيرِ بَاطِلٌ.

أما فَسَادُ الْقِسْمِ الأَوَّل - فَهُوَ أَنَّ الْبَدَلَ هُوَ: الَّذِى يَقُومُ مَقَامَ المُبْدَل مِنْهُ مِنْ كُلِّ

(١) فى «جـ»: أحد من الجماعة.

الْوُجُوه؛ فإذَا أُتِىَ بِهَذَا الْبَدَلِ- وَجبَ أَنْ يَسْقُطَ عَنْهُ التَّكْلِيفُ؛ وبالاتِّفَاق لَيْسَ كَذَلِكَ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الْبَدَلُ قَائِمٌ مَقَامَ الْمُبْدَل مِنْهُ فِى ذَلِكَ الْوَقْت، لا فِى كُلِّ الأَوْقَاتِ ؟!. فَلاَ جَرَمَ: لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الإِتْيَان بِالْبَدَلِ سُقُوطُ الأَمْرِ بِالْمُبْدَلِ !!»:

قُلْتُ: إِذَا كَانَ مُقْتَضَى الأَمْرِ الإِتْيَانَ بتلْكَ الْمَاهِيَّة مَرَّةً وَاحِدَةً فِى أَىِّ وَقْتٍ كَانَ، وَهَذَا الْبَدَلُ قَائِمٌ مَقَامَهُ فِى هَذَا الْمَعْنَى - فَقَدْ تَأَدَّى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الأَمْرِ بِتَمَامِهِ؛ فَوَجَبَ سُقُوطُ الأَمْرِ بِالْكُلِّيَّةِ؛ بَلَى: ذَلِكَ الْعُذْرُ يَتَمَشَّى بِتَقْدِيرِ أَنْ يَقْتَضِىَ الأَمْرُ التَّكْرَارَ؛ وَلَكِنَّهُ بَاطِلٌ.

وأَمَّا فَسَادُ الْقِسْمِ الثَّانى - وَهُوَ الْقَوْلُ بجَوَاز التَّأْخِيرِ لاَ إِلَى بَدَل -: فَذَلكَ يَمْنَعُ مِنْ كَوْنِهِ وَاجِبًا؛ لأَنَّه لاَ يُفْهَمُ مِنْ قَوْلِنا: «إِنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ» - إِلاَّ أَنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ.

وَرَابِعُهَا: لَوْ جَازَ التَّأْخِيرُ: لَجَازَ إِمَّا إِلَى غَايَةٍ مُعَيَّنَةٍ؛ بحَيْثُ إِذَا وَصَلَ الْمُكَلَّفُ إِلَيْهَا - لاَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُؤَخِّرَ الْفِعْلَ عَنْهَا، أَوْ يَجُوزُ لَهُ التَّأْخِيرُ أَبَداً؛ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلان؛ فَالْقَوْلُ بجَوَازِ التَّأخِيرِ بَاطِلٌ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لا يَجُوزُ لَهُ التَّأْخِيرُ إِلَى غَايَة» لأَنَّ تِلْكَ الْغَايَةَ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً لِلْمُكَلَّفِ، أَوْ لاَ تَكُونَ:

فَإِنْ كَانَتْ مَعْلُومَةً لَهُ فتلْكَ الْغَايَةُ لَيْسَتْ إِلاَّ أَنْ تَصِيرَ بحَيْثُ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّه أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَشْتَغِلْ بأَدَائه - فَاتَهُ ذَلِكَ الْفِعْلُ؛ بدَلِيلِ: أَنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ بجَوَازِ التَّأْخِيرِ إِلَى غَايَةٍ مَعْلُومَةٍ قَال: إِنَّ تِلْكَ الْغَايَةَ هِىَ: هَذَا الْوَقْتُ؛ فَالْقَوْلُ بِإِثْبَاتِ غَايَةٍ أُخْرَى - خرقٌ لِلإِجْمَاعِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

لَكِنَّ الْقَوْلَ بجَوازَ التَّأْخِيرِ إِلَى هَذِهِ الْغَايَة - بَاطِلٌ:

لأَنَّ الظَّنَّ: إِنْ لَمْ يَكُنْ لأَمَارَةٍ - جَرَى مَجْرَى ظَنِّ السَّوْدَاوِىِّ؛ فَلاَ عِبْرَةَ بِهِ، وَإِنْ كَانَ لأَمَارَةٍ: فَكُلُّ مَنْ قَالَ بهَذَا الْقِسْمِ - قَالَ: إِنَّ تِلْكَ الأَمَارَةَ: إِمَّا الْمَرَضُ الشَّدِيدُ، أَوْ عُلُوُّ السِّنِّ؛ وَهَذَا أَيْضًا بَاطِلٌ؛ لأَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَمُوتُ فَجْأَةً؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِى أَنَّهُ مَا كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ الْفِعْلُ فِى عِلْم اللهِ تَعَالَى، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَ ذَلِكَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ تِلْكَ الْغَايَةَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مَجْهُولَةً»؛ لأَنَّهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَصِيرُ مُكَلَّفًا بأَلاَّ يُؤَخِّرَ الْفِعْلَ عَنْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ، مَعَ أَنَّهُ لاَ يَعْرِفُ ذَلِكَ الوَقْتَ؛ وَهُوَ تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يَجُوزُ التَّأْخِير أَبَدًا»؛ لأَنَّ التَّأْخِيرَ أَبَدًا تَجْوِيزٌ لِلتَّرْكِ أَبَدًا؛ وَإِنَّهُ يُنَافِي الْقَوْلَ بِوُجُوبِهِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ السَّيِّدَ، إِذَا أَمَرَ عَبْدَهُ بِأَنْ يَسْقِيَهُ المَاءَ - فهِمَ مِنْهُ التَّعْجِيلَ، وَاسْتَحْسَنَ الْعُقَلاءُ ذَمَّ الْعَبْدِ عَلَى التَّأْخِيرِ، وَالإِسْنَادُ إِلَى الْقَرِينَةِ خِلاَفُ الأَصْلِ؛ فَالأَمْرُ يُفِيدُ الْفَوْرَ.

وَسَادِسُهَا: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ: يَجِبُ اعْتِقَادُ وُجُوبِ الْفِعْلِ عَلَى الْفَوْرِ؛ فَنَقُولُ: الْفِعْلُ أَحَدُ مُوجَبَي الأَمْرِ؛ فَيَجِبُ عَلَى الْفَوْرِ قِيَاسًا عَلَى الاعْتِقَادِ؛ وَالْجَامِعُ تَحْصِيلُ الْمَصْلَحَةِ الْحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الْمُسَارَعَةِ إِلَى الامْتِثَالِ.

وَسَابِعُهَا: أَنَّ الأَمْرَ يَقْتَضِي إِيقَاعَ الْفِعْلِ؛ فَأَشْبَهَ الْعُقُودَ فِي البِيَاعَاتِ؛ فَلَمَّا وَقَعَ الْعَقْدُ عَقِيبَ الإِيجَابِ وَالْقَبُولِ - فَالأَمْرُ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ، وَتَحْرِيرُهُ: أَنَّهُ اسْتِدْعَاءُ فِعلٍ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ؛ فَيَقْتَضِي التَّعْجِيلَ؛ كَالإِيجَابِ فِي الْبَيْعِ.

وَثَامِنُهَا: أَنَّ الأَمْرَ ضِدُّ النَّهْيِ؛ فَلَمَّا أَفَادَ النَّهْي وُجُوبَ الانْتِهَاءِ عَلَى الْفَوْرِ -: وَجَبَ فِي الأَمْرِ أَنْ يُفِيدَ الْوُجُوبَ عَلَى الْفَوْرِ.

وَرُبَّمَا أَوْرَدُوا هَذَا عَلَى طَرِيقٍ آخرَ؛ فَقَالُوا: ثَبَتَ أَنَّ الأَمْرَ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ تَرْكِهِ؛ لَكِنَّ النَّهْيَ عَنْ تَرْكِهِ - يُوجِبُ الانْتِهَاءَ عَنْ تَرْكِهِ فِي الْحَالِ، وَالانْتِهَاءُ عَنْ تَرْكِهِ فِي الْحَالِ: لاَ يُمْكِنُ إِلاَّ بِالإِقْدَامِ عَلَى الْفِعْلِ فِي الحَالِ؛ فَثَبتَ أَنَّ الأَمْرَ يُوجِبُ الْفِعْلَ فِي الحَالِ.

وَتَاسِعُهَا: أَجْمَعْنَا: عَلَى أَنَّهُ لَوْ فَعَلَ عَقِيبَهُ - يَقَعُ المَوْقِعَ، وَيَخرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ واخْتَلَفْنَا فِي أَنَّهُ إِنْ فَعَلَ بَعْدَ ذَلِكَ هَلْ يَخْرُجُ عَنِ العُهْدَةِ ؟؛ وَطَرِيقَةُ الاحْتِيَاط: تَقْتَضِي وُجُوبَ الإِتْيَانِ بِهِ عَلَى الْفَوْرِ؛ لِتَحْصِيلِ الْخُرُوجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بيَقِينٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه المعارضات فى حكم المسألة، وليقدم على شرحها كلام إمام الحرمين فيما ينقله عن القاضى فى كون العزم بدلاً؛ فنقول:

قال إمام الحرمين: «ومما تمسك به هؤلاء أن قالوا: إذا اقتضت الصيغة إيجابا، والواجب ما لا يجوز تركه، وإذا اتصف المأمور به بالوجوب ناجزًا فليمتنع تركه؛ إذ لو جاز تركه فى الزمن الأول من أزمنة الإمكان، لما كان [٣٠٣/أ] متصفا بالوجوب فيه، ثم هذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق؛ وهو غرور، وربما يحرر ذلك؛ فيقال: الواجب ما تعين الإقدام عليه فى الزمان الأول، فإذا لم يعين الإقدام عليه فى الزمان الأول لم يكن واجبا فيه، وهذا مع إغراضه لا يتأتى للقوم التعلق به؛ لإثباتهم وجوبًا مقيدا بجواز التأخير، ولكن الإشكال قائم فى النفس فى الصورة المتفق عليها، وقد تردد جَوابُ القاضى فى هذا المقام؛ لاستشعار إشكال الكلام؛ فمما ذكره: أن التأخير عن الزمان الأول لا يسوغ [إلاَّ] ببدل قائم مَقَامَ الفعل المقتضى، ولولاه لسقط حُكْمُ الوجوب على ما اقْتَضَاهُ مَسَاقُ الطريقة، ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال فى الاستقبال، ولو أخر غير مخطر بباله العزم عصى ربه، ثم يتعرض له ذلك كل وقت، ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان، ثم ذلك الوقت يتعين للفعل، ثم هذا خروج عظيم عن مَسْلَكِ التحقيق، وفيه أوَّلاً إلْزَامُ أمر اقتحاما عليه، من غير أن يشعر اللفظ به، وقد صار هذا الخبر إلى الوقف فى أصل الصيغة، من حيث لم يَسْنَح له من اللفظ وجه قاطع، ثم التزم فى مساق الكلام إثبات العزم الذى ليس فى اللفظ إشعار به، وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع؛ وهو أنه إذا أوجب فى كل وقتٍ العزمَ أو الفعل خرج هذا الفعل عن كونه واجباً؛ فإن من بديهة وأصل كل محقق أن الواجب من خصال الكفارة - أعنى: كفارة اليمين - واحد لا بعينه فإذا ردد فى كل وقت تخييره بين العزم والفعل - فقد أخرج الفعل عن كونه واجبًا جزمًا، وردد الوجوب بينه وبين غيره؛ فالواجب إذن أحدهما، ثم إنه يَسْتَقِيمُ ما رآه لو سَاعَدَهُ نقلة الشريعة، وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجب على المُخَاطَبِ الاعتناء بالعزم فى وقت لا يتفق الامتثال فيه، ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلاً، وجرى منه الامتثال فى أثناء العمر؛ فالواجب على التخيير؛ فليس من العلماء من يعصِّيه لتركه العزم - كما سبق - وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب فى أول الوقت، مع اتساع الزمان؛ فلا يقول: يجب على المكلف أن يأتى به فى أول الوقت، ولا يخليه عن فعل أو عزم، ولكن لو أضرب عنه، ثم أقام الصَّلاَةَ فى أوسط - الوقت لم يُنْسَبْ إلى المعصية. والذى أراه فى طريقة القاضى أنَّه مما يوجب العزم فى الوقت الأول، ولا يوجب تجديده، ثم يحكم بأن ذلك العَزْمَ ينسحب حكمه فى جميع الأوقات المنقولة، وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عُزُوب النِّية، ولا ينبغى أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا؛ على أنا

لا نرى ذلك دائمًا. فإن قيل: «فما وجه الجواب عن السؤال؟ وكيف السبيل إلى حل الإشكال؟»: قلنا: قد اشتهر من مَذْهَبِ الشافعي المَصِيرُ إلى أن الصَّلوات تتصف بالوجوب في أول الوقت، وظهر خِلَافُ أبي حنيفة، ثم صح من نصه واتفاق ذوى التحقيق من أصحابه: أن مؤخر الصلاة عن أول وقتها إذا مات في أثناء [٣٠٣/ب] الوقت لم يلق الله تعالى عاصيا. فإن كان كذلك - [فلا] توصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل؛ وهي أنه لو أقام الصلاة فيه لوقعت في مرتبة الواجبات؛ وهو على القَطْعِ كالزكاة تُعَجَّلُ قبل حلول الحول؛ فلا يدرأ بهذا التحقيق قولُ الفقهاء: إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها؛ فإن الذى ذكرناه إظْهَارٌ لمنشأ الخلاف فيما استبعدوه قطعا»، هذا نص كلام إمام الحرمين- رحمه الله- وظهر من ذلك جَزْمُ القاضي بإثبات العزم بَدَلاً عن فعل الواجب، وأن كلام القاضي يشعر بأنه يجب في كل وقت مِثْلُ هذا الواجب: إما الامتثال، أو العزم عليه، واستبعاد الإمام لهذا الرأي، وأنه يرى أن يحمل كلام القاضي على إيجاب عزم واحد ينسحب حكمه في كل وقت من أوقات ترك الفعل، واختيار إمام الحرمين عدم إيجاب العزم أَصْلاً. وإذا اتضح ذلك، فلنذكر حجج المُخَالف:

الأول: [التمسك] (١) بقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، [ولولا أنه على الفور](٢) لكان لإبليس أن يقول: إنك أمرتني وما أوجبته علي في الحال.

وجه التمسك: أن هذا النمط من الكلام يستعمل للاستفهام والتوبيخ؛ لأنه (٣) مستعمل في كل [واحد] (٤) من المعنيين؛ فلا يكون مستعملاً في غيرهما: إما عملاً بالنافي للاشتراك، أو بالأصل.

والاستفهام على الله محال، فتعين الثاني، وهو المطلوب؛ فيلزم لحوق الذم لإبليس؛ حيث أُمر ولم يأت بالمأمور في الحال، فلو لم يكن مقتضى الأمر الفور، لكان لإبليس أن يقول: إنك لم توجب عليَّ الفعل في الحال، وإذا كان كذلك، فلا يستحق التوبيخ،

---

(١) سقط في «أ، جـ».

(٢) سقط في «أ، جـ».

(٣) في «أ»: لا.

(٤) سقط في «أ».

[فلما استحق اللوم في الحال] (١)، ولم يعتذر بما ذكرنا، دل ذلك على أن مقتضى الأمر الفور.

الثاني: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] فيجب المسارعة إليها، والمغفرة فعل الله تعالى، ومن المحال الابتداء إلى فعل الخير، فوجب حمل هذا الكلام على المسارعة إلى أسباب المغفرة، وامتثال أمر الله تعالى من أسباب المغفرة، فيجب المبادرة إليها.

وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، وهكذا يتمسك [بهذه الآية](٢) فنقول: امتثال أوامر الله تعالى من الخيرات، وقد أمرنا بالاستباق إليها، وهي المبادرة إلى امتثال أوامر الله تعالى؛ وذلك هو المَطْلُوب.

الثالث: أنه لو جاز لنا تأخير امتثال أوامر الله تعالى: فإما أن يكون (٣) ذلك إلى بدل أَوْ لاَ إلى بدل، والقسمان باطلان؛ فالقَوْلُ بجواز تأخير أوامر الله تعالى باطل:

إما لزوم أحد الأمرين لجواز التأخير بالضرورة، وإما انتفاء كل واحد من الأَمرين:

أما الأول - وهو: جواز التأخير إلى بدل -: فذلك لأن البدل هو الذى يقوم مقام المبدل في جملة المصالح المطلوبة منه، أو في معظمها في الوقت الذى يأتي بالمُبْدل، وإلا لما كان بدلاً.

فإن قلت: «لِمَ لا يجوز أن يقال: «البَدَلُ يقوم مقام المبدل في ذلك الوقت لا في كل الأوقات؛ فلا جرم لا يلزم من الإتيان بالبدل سُقُوطُ [الأمر] بالمبدل ؟».

قلت: التفريع على أن الأمر لا يقتضي التكرار، بل لا يقتضي إلا إدْخَالَ الماهية في الوجود؛ ومن لوازمه أن يكون ذلك مرة واحدة في أي وقت كان: أما أنه من لوازمه إدخال الماهية في الوجود للإتيان بها مَرَّةً واحدة، فذلك واضحٌ. وأما أنه [٣٠٤/أ] في أيِّ وقت كان، فذلك لأنا نتكلّم على تقدير عدم اقتضاء الأمر الفور. وهذا البدل قائم مقام المبدل في هذا المعنى؛ فقد تأتى ما هو المقصود من الأمر بتمامه؛ فوجب ألا يبقى للأمر اقتضاء غيره، واللازِم باطل؛ فإن الإجماع منعقد على [أن](٤) جواز التأخير من

---

(١) سقط في «أ، جـ».

(٢) في «أ، جـ»: بالنص الثاني.

(٣) في «ب»: يجوز.

(٤) سقط في «أ».

الإتيان بالبدل لا يوجب سقوط ما وجب بالأمر معه. [و] إذا فرَّعنا على أن الأمر يقتضى التكرار: فلا يلزم من الإتيان بالبدل سقوطُ وجوب المُبْدَلِ، ولا تفريع على هذا القول؛ لأنه باطلٌ، وقد قررنا ذلك.

الرابع: أنه لو جاز التأخير: فإما أن يجوز التأخير إلى غاية معيَّنة إذا وصل المكلَّف إليها لا يجوز له التأخير عنها، أو يجوز له التأخير مطلقا من غير أن يصل إلى غاية يجب الفعل عندها؛ لا سبيل إلى كل واحد من القسمين؛ فلا سبيل إلى القول بجواز التأخير:

ووجه هذا الدليل وتقريره ظاهرٌ فى المتن، غير أنا نجيبُ عَمَّا أُوردَ عليه وبه يتقرر ما قاله المصنِّف، وأن الجواب الصحيح ما قاله المصنِّف.

لا يقال: يفرَّع على أن الأمر ليس للتكرار، وإنما يقتضى الأمر مرة واحدة، ولا يلزم سقوطها؛ لأنها بَدَلٌ عن حالة من أحوالها وهى التعجيل، وبقيَتْ هى فى نفسها لا بَدَلَ لها؛ فلا تسقط.

قوله: «لو جاز التأخير لا إلى بدلٍ لَقَدَحَ فى وجوبه»:

قلنا: لا يقدح فى وجوبه؛ لأنه إنما يتعيَّن عدم الوجوب أن لو جاز تأخيره إلى غير بدل، ولم يتحتَّم بقرينةِ الفواتُ بسبب المرض أو عُلُوِّ السِّنِّ؛ فلا يأثم إذا أخَّر عن ذلك؛ وحينئذٍ: يكون ذلك قادحًا فى وجوبه، وأما إذا جاز التأخير للبَدَل، فلا يقدح؛ لما ذكرنا من التحتم.

قوله: «إذا مات فجأة، يقتضى أنه ما كان واجبا فى علم الله تعالى، مع أن ظاهر الأمر يقتضى أنه كان واجبا عليه»:

قلنا: علم الله تعالى بأنه يموت فجأة كعلمه بأنه لا يفعلُ ويعصى، ولا يقدح شىء من ذلك فى الوجوب؛ لأن الوجوب تعلّق كلام الله تعالى به فى هذا الزمان، مع جواز التأخير، فعروض الموت كعروض النسخ له؛ لأن كليهما مانعٌ صَرَفَ عنه التكليف، وعلم الله تعالى بالناسخ لا يمنع التكليف؛ كما اتفق فى قصة إبراهيم وإسحاق - عليهما السلام - وكذلك من مات فى نصف القامة بعد الزوال لا نقول: نشأ عدم الوجوب عليه؛ بل نقول: إنه لم يقدَّر له فعل الواجب؛ فإنه لا يؤاخذ بتركه بعُذْر عَرضَ له؛ وهو الموت، كطريان الجنون له وغيره وطريان الموانع، وعلم الله تعالى بها[1] مما لا يقدح فى تعلُّق الوجوب بالشخص فى نفس الأمر.

---

(١) فى «أ»: بما.

سلَّمنا أنه يقدح؛ لكن ترك الظواهر لقيام المعارض لا يقدح فى كونها مقتضيةً عند عدم المعارض؛ فنقول: يجب عليه ظاهراً حتى يمنع مانع، ويحرم عليه حتى يمنع مانع، ولا عذر فى ذلك.

قوله: «إذا كانت الغاية مجهولةً، يلزم تكليف ما [لا](١) يطاق»:

قلنا: إنما يلزم تكليفُ ما لا يُطَاقُ أن لو كلِّف بألاَّ يؤخر عنها، ولا يعجل قبلها، وهى مجهولة؛ أما إذا قيل له: لا يَجُوز لك التأخير عنها، ويجوز لك التعجيلُ قبلها، فتعجل قبلها وتخلص (٢)، وكل شىء للمكلَّف أن يفعله بطريق من الطرق لا يُقَالُ فيه: إنه تكليفُ ما لا يطاق، وإنما [يلزم] ذلك فى المتعذِّر بكل الطرق؛ لأنا نقول:

إذا قلنا: إن الأمر لا يقتضى إلا مرةً واحدةً، فإذا أتى ببدل الفعل الواجب - أى: العزم فى الوقت الذى هو [٣٠٤/ب] وقت الواجب، بمعنى: أنه لو أتى بالواجب فى ذلك الوقت - لخرج عن العهدة، ووجب أن يسقط عنه الواجب الذى هذا بدله؛ لكونه قائمًا مقامه.

قوله: «لا يلزم سقوطه؛ لأنه بدلٌ عن حالة من أحوالها، وهى التعجيل، وبقيَتْ هى فى نفسها لاَ بدَلَ عنها؛ فلا تسقط»:

قلنا: إذا قلت: «إنه بدلٌ عن تعجيل الفعل»: فإذا أتى بالبَدَلِ فقد حَصَلَ تعجيلُ الفعل جزماً، وإذا حصل تعجيل الفعل جزمًا، فقد حصل الفعل بالضرورة، وإذا حصل الفعل فقد حصل الفعل مرة واحدة، فيسقطُ عنه الفعل؛ وإلا لكان الأمر مقتضيًا للتكرار، والتفريع على أن الأمر لا يقتضى التكرار.

أما قوله: «إن جاز التأخير مطلقا لا إلى بدل، فذلك لا يقدح فى وجوبه؛ وذلك لأنه إنما يتعيَّن عدم الوجوب أن لو جاز تأخيره بغير بدل، ولم يتحتَّم بقرينةٍ الفواتُ بسبب المرض أو علو السن، ولا يأثم إذا أخر عن ذلك»:

قلنا: تقرير هذا الكلام: لو جاز التأخير إلى غير بَدَل: فإما أن يجوز ذلك إلى غاية معينة؛ أَوْ: لا إلى غاية معيَّنة، والقسمان باطلان بالضرورة؛ وعلى هذا لا يرد.

فإن قيل: «إن هذا هو الدليل الثانى، وهو منقلب؛ فكيف يجعله مقدمة فى الدَّليل الأول؟»:

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «أ»: يحصل.

قلنا: يجوز أَنْ يَكُونَ الشيء دليلاً مستقلاً فى إفادة مطلوب، ويصير مقدمة فى دليل آخر مفيدًا لذلك المطلوب، بل الممتنع أن يكون دليلاً مستقلاً بإفادة مطلوب، ويكونَ مقدمة فى ذلك الدليل بعينه؛ وليس الأمر كذلك هنا.

أما قوله: «عِلْم اللَّه تعالى بأنه يموتُ كعلمه بأنه لا يفعل [ويعصى][1]؛ فلا يقدح شىء من ذلك فى الوجوب... إلخ»:

قلنا: ليس هذا الكلام على الوَجْهِ الذى فهمه هذا المعترض، بل هذا الكلام حقيقة ما نقول: وهو أنه إذا جاز التأخير إلَى عامٍّ معلّق به؛ كعلوِّ السِّنِّ وغيره: فإذا ترك ذلك المأمور فى الأوقات الحاصلة قبل تلك الغاية، فإنه ترك الفعل فى وقت جاز له الترك؛ إذْ لو لم يجز له الترك فى شىء من الأوقات، لما كانت تلك العلامة علامة، ولكانت العلامة قبلها، والمفروضُ خلافه، وإذا جاز له الترك فى كل وقتٍ من تلك الأوقات، ثم مات فى وقت منها قبل حصول تلْكَ الغاية -: يلزم ألا يكون ذلك الفعلُ عليه واجبًا فى نفس الأمر، ويلزم الجمع بين جواز الترك وبين المنع من الترك؛ وذلك محال.

ومعنى قول المصنِّف: «فى علم الله تعالى» أى: فى نفس الأمر؛ فإنه قد يوصف الشىء بالوقوع بأنه فى علم الله تعالى كذا. وبما ذكرنا يندفعُ جَمِيعُ ما ذكره هذا المعترض فى هذا الموضوع؛ فإنه يحتمل أن إتمام الدليل مبنى على أن الموت مانع من الوجوب، وليس ذلك مراد المصنف، وتحقيقه ما ذكرناه، فليتنبه لذلك، فهو واقع لكل ما أورد فى هذا المقام ودافعٌ لقوله: «ترْكُ الظواهر لقيام المعارض لا يَقْدحُ فى كونها مقتضيةً عند عدم المعارض»؛ فإن هذا الكلام بناء من المعترض على موته فجأة عَرَضَ مَانِع وهو الموت، وقد بَيَّنا أنه ليس كذلك.

أما قوله: «لا نسلِّم أنه إذا جوز له التأخير إلى غاية مجهولةٍ، يلزم التكليف بما لا يطاق؛ وإنما يلزم [٣٠٥/أ] ذلك أن لو لم يكنِ الفِعْلُ قبل تلك الغاية؛ وهذا لأن تكليف ما لا يطاق هو: أن يكلَّف بما يتعذر عليه من جميع الوجوه، وليس الأمر هنا كذلك؛ لأنه لو عجل الفِعْلَ جاز وتخلَّص[2]»:

قلنا: المدعَى أَحَدُ الأمرين حينئذ، وهو: إما تجويز الترك مع المنع من الترك، أو التكليف بما لا يطاق. وإنما قلنا ذلك؛ وذلك لأنه إذا جوز له تأخير الفعل إلى غاية

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «أ، جـ»: يخلص.

مجهولة، فإذا لحقه الذمُّ بترك ذلك الفعل: فإما أن يلحقه؛ لأنه ترك الفعل قبل تلك الغاية المجهولة، أو لأنه ترك الفعل فى تلك الغاية المجهولة:

فإن كان الأول: لزم تجويز الترك مع المنع من الترك؛ ضرورة أنا جوَّزنا له الترك فى كل الأوقات التى قَبْلَ تلك الغاية، وإن لحقة الترك للفعل فى تلك الغاية المجهولة، يلزم التكليفُ بما لا يطاق بالضرورة.

فاندفع ما ذكره المعترض. [واعلم: أن أمثال هذه الأسئلة إنما تندفع عَمَّن يفهم مادَّة الكلام على وجهها، فإذا توجَّه سُؤَال على صورة الدليل أَمْكَنَ دفع هذا السؤال بتغيير صورة الدليل؛ فلا مُبالاَةَ بأمثال هذه الأسئلة عِندَ الفحول من أئمَّة النظر، وإنما تليقُ أمثال هذه الأسئلة بضُعفاء الأبطال؛ فعليك بتحصيل العُلوم المعطية لقوة النظر وتقانة الذهن].

الخامس: ظاهر فى الشَّرْحِ.

السادس: ووجه تحريره أن نقول: إذا توجَّه على المكلَّف أمر الشارع بِفِعْلٍ من الأفعال، فالأمر يقتضى الوجوب؛ [و] تفريعًا على ذلك: فإن السامعَ لتلك الصيغة العالم بمدلولها يفهم منها الوجوب، وإذا فهم من أمر الشارع وجوب الفعل يلزمه أمران:

الأول: اعتقاد وجوبه.

والثانى: الإتيان بالفعل.

فللأمر الشرعى موجبان؛ إذ لا نعنى بالموجبين إلا ذلك.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: اعتقاد الوجوب واجبٌ على الفور؛ فيكون أحد موجبيه على الفور؛ فوجب أن يكون موجبُهُ الآخر - وهو الإتيانُ بالفعل - على الفور؛ قياسًا عليه، والجامع بينهما: تحصيل المصلحة الناشئة من الامتثال.

قلنا: لنا قاعدة، وهى: أن اللفظ إذا وضع لمعنى - صار بينه وبين ذلك المعنى ملازمة ذهنية عند العالم بالوضع، فإذا سمع اللفظ انتقل ذهنه بالضرورة إلى ذلك المعنى، وإن كره.

وحينئذ نقول: لا نسلِّم أنه يجبُ اعتقادُ وجوب الأمر؛ لأن حصول المسمَّياتِ التى للألفاظ إذا كانَتْ تقع فى ذهن السامع اضطرارا، لا يقع بها تكليفٌ لا وجوبا ولا غيره.

سلَّمنا تعليق التكليف بها؛ لكن حصول المسمى فى الذهن على الفور مشتركٌ فيه بين الأوامر والنواهى والأخبار وجميع الحقائق، فلو كان بين الاعتقاد ووجوب الفعل ملازمة، لوجب موجبُ الخبر أن يُعَجّل؛ ليتعجل اعتقاد مسماه فى الذهن، وليس موجباً لوقوع مسماه فى الخارج، وكذلك الإباحة وغيرها، وهو خلاف الإجماع؛ فبطلت الملازمة حينئذ بين اعتقاد المسمَّى وتعجيله؛ فلا يثبت فى موضع كسائر الصور.

وبهذا يظهر أن إطلاق اللفظ مُوجب لتعجيل اعتقاد مسمَّاه فى الذهن، وليس موجباً لوقوع مسماه فى الخارج؛ بدليل الصورة المذكورة.

والفرق بينهما: أن الواضع أوجب الملازمة [٣٠٥/ب] بين السماع والاعتقاد، ولم يوجب الملازمة بين السماع والوقوع فى الخارج، فموجب الملازمة منتف فى الوقوع فى الخارج؛ فلا يقاس ما لا موجب له على ما له موجب من جهة الوضع، ثم إنَّ الاعتقاد وحُصُوله فى الذهن على الفور شىء نشأ من الوضع، ولم يجعل له مسمى اللفظ، والوجوب على الفور مسمى اللفظ عند الخصم، فلا يستقيمُ قوله: «أحد مُوجَبَى اللفظ» بل أحدهما موجَب اللفظ، وهو الفعل، والآخر موجَب الوضع لا اللفظ؛ لأنا نقول: جميعُ ما ذكره مندفعٌ.

وبيانه: بتقديم مقدمة، وهى أنه إذا قال الشارع: «افعل الأمر الفلانى» والسامعُ عالمٌ بالوضع وبمذلولاتِ الألفاظِ لغةً وشرعا - فهناك أمور ثلاثة:

أحدها: فهم كون الشارع أوجب عليه الشىء الفلانى.

والثانى: اعتقاد وجوب ما أوجبه الشارع.

والثالث: الإتيان بمقتضى الأمر.

وهذه أمور ثلاثةٌ متغايرة بالضرورة، وإذا ثبتت هذه المقدِّمة، فنقول: فهم المعنى من اللفظ مغايرٌ لاعتقاد الوجوب المفهوم من اللفظ، والتكليفُ واقعٌ باعتقاد الوجوب المفهوم من اللفظ لا بفهم المعنى من اللفظ الذى هو حَاصِلٌ للعالم بالوضع اضطرارا؛ فقد تبين فساد هذا السؤال وعدم وروده، وبه يندفع ما ذكره من كون حُصُول المسمَّى فى الذهن مشتركًا بين الأمر والنهى والخبر؛ وهذا لأنه ليس المعنىُّ بالاعتقاد حصول المسمى فى الذهن، بل الاعتقاد غيره على ما ذكرناه مفصلاً.

بيانه: اعتقاد المفهوم من لفظ الشارع مشترك بين الأمر والنهى والخبر.

أما الأمر: فعلى ما بيناه.

وأما النهى: فمقتضاه التحريم؛ فهناك أمور ثلاثة:

أحدها: فهم التحريم من النهى.

وثانيها: اعتقاد حرمته.

وثالثها: ترك المنهى عنه.

وهى أمور ثلاثة متغايرة بالضرورة، ومقتضى ما ذكرنا من الدليل ثابتٌ فى النهى عند القائل بالثبوت، فلا يتجه نقضًا ولا إلزامًا.

وأما الخبر: فإما أن يكون فى معنى الأمر، فلا فرق بينه وبين الأمر فى ثبوت مُوجَبِه عند الخصم القائل بالفورِ.

وإما أن يكون الخبر ليس فيه استدعاء فعل وترك، بل هو على بابه، وقد أورده المصنِّف جوابًا عن هذا السؤال.

وبما ذكرنا تبين فساد ما ذكره بعد هذا الكلام؛ فإنه بناه على أن الاعتقاد هو: فهم المعنى من اللفظ، وقد مَرَّ بيان فساده.

ولو تأمَّلْتَ فيه قليلاً لعرفْتَ [أنَّ] وجوه الفساد كثيرة.

قوله: «الاعتقاد وحصوله فى الذهن شىء نشأ لا مِنَ اللفظ بل من الوضع ولم يحصُلْ مسمى اللفظ، والوجوبُ على الفور مسمَّى اللفظ» وقد علم فساده بما بيناه.

وأما الوجه السابع: فتحريره أن نقول: المقصود من العقود المفيدةِ للمِلْكِ: نقلُ الملك، والمقصود بإصدار صيغ الأوامر: إيقاعُ الأفعال ظاهرة، فاشترك الفصلان فيما ذكرناه، وهو المعنيُّ بـ«الاستدعاء».

أو نقول: الأمر يقتضى إيقاع الفعل؛ والعقودُ تقتضى نقل الملك، فلمَّا حصل نقل الملك عقيب العقود على الفور، وجب أن يكون الأمر مثله؛ فيحصل وقوع الفعل عقيب الأمر، ولاَ يْحصُلُ ذلك [٣٠٦/أ] إلاَّ بإيجاب الإيقاع على الفور؛ قياسا على العقود.

وقولُ المصنف: «فلما وقع العقد عقيب الإيجاب والقبول، وجب أن يكون الأمر مثله» - فيه نظر؛ وذلك لأن العقد هو «الإيجاب والقبول»؛ فيستحيل أن يقع العقد

عقيب الإيجاب والقبول؛ بل صوابه: أن يقول: لما وجب وقوع الملك عقيب الإيجاب والقبول»، [وقوله]: والأمر ضد النهى، فالمعنى به: أن الجمع بين مدلوليهما محال، والنهى يقتضى الانتهاء على الفور؛ فوجب أن يكون الأمر كذلك؛ قياسًا عليه، وقد علم من عادة العرب حمل الشيء على ضده؛ كحمله على مثله؛ كحملهم «لا» النافية على «[إن]» المثبتة. وباقى المعارضات فى حكم المسألة ظاهر.

قَالَ المصَنِّفُ - رَحِمَهُ اللهُ تعالَى -: والجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّهُ حِكَايَةُ حَالٍ؛ فَلَعَلَّ ذَلِكَ الأَمْرَ كَانَ مَقْرُونًا بِمَا يَدُلُّ عَلَى الفَوْرِ.

وعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿**وَسَارِعُوْا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ**﴾ [آل عمران: ١٣٣] مَجَازٌ مِنْ حَيْثُ ذَكَرَ الْمَغْفِرَةَ، وَأَرَادَ مَا يَقْتَضِيْهَا؛ وَلَيْسَ فى الآيةِ: أَنَّ المقْتَضِيَ لِطَلَبِ المغْفِرَةِ - هُوَ: الإِتْيَانُ بالفِعْلِ عَلَى سَبِيْلِ الفَوْرِ؛ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الآيَةَ لَوْ دَلَّتْ عَلَى وُجُوبِ الفَوْرِ - لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ دَلاَلَةَ نَفْسِ الأَمْرِ عَلَى الفَوْرِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ والرَّابِعِ: أَنَّه يُشكَلُ بِمَا إِذَا صَرَّحَ، وقَالَ: «أوجَبْتُ عَلَيكَ أَنْ تَفْعَلَ هَذا الفِعْلَ فِي أيِّ وَقْتٍ شِئْتَ»؛ فَكُلُّ مَا جَعَلُوهُ عُذْرًا فِي هَذِهِ الصورَةِ - فَهُوَ عُذْرُنا عَمَّا ذَكَرُوهُ.

وَكَذلِكَ يُشكلُ بالكَفَّارَاتِ، والنُّذُورِ، وَكلِّ الوَاجِبَاتِ الْمُوَسَّعَةِ.

وعَنِ الخَامِسِ: أَنَّهُ مُعَارَضٌ [بِمَا إِذَا أَمَرَ السَّيِّدُ غُلاَمَهُ] بشَىء، ولَمْ يَعْلَمِ الغُلامُ حَاجَةَ السَّيِّدِ إِلَيْهِ فِي الحَالِ - فإِنَّه لا يَفْهَمُ التَّعْجِيلَ، فَإِنْ حَمَلتُمْ ذَلِكَ عَلَى القَرِينَةِ - أَلْزَمْنَاكُمْ مِثْلَهُ.

فَإِنْ قُلْتَ: [إِنَّ] السَّيِّد يُعَلِّلْ ذَمَّهُ لِعَبْدِهِ؛ بأَنَّنِى أَمَرْتُهُ بِشَىء، فَأَخَّرَهُ؛ ولَوْلاَ أَنَّ الأَمْرَ لِلْفوْرِ؛ وإلاّ لَمَا صَحَّ هَذَا التَّعْلِيلُ»:

قُلْتُ: وَقدْ يَعْتَذِرُ العَبْدُ فيَقُولُ: «أَمَرْتَنِى بِأَنْ أَفْعَلَ، وَمَا أَمَرْتَنِى بالتَّعْجِيلِ، وَمَا عَلِمْتُ بِأَنَّ فِى التَّأْخِيرِ مَضَرَّةً».

وعَنِ السَّادِسِ: أَنَّهُ يَبْطُلُ بِمَا لَوْ قَالَ: «افْعَلْ فِى أيِّ وَقْتٍ شِئْتَ»، وبالنذُورِ والكَفَّارَاتِ، ويَبْطُلُ - أَيْضًا - بالخَبَرِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ الشَّارِعُ: «يَقْتُلُ زَيْدٌ - فَههُنَا يَجِبُ الأعْتِقَادُ فِى الفَوْرِ، وَلا يَجِبُ حُصُولُ الفِعْلِ فِي الفَوْرِ.

وَلأَنَّ الاعْتِقَادَ غَيرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ الأمْرِ؛ فَلاَ يَجبُ حُصُولُ الفِعْلِ فِي الفَوْرِ؛ لأَنَّ مَنْ رَكَّبَ اللهُ العَقْلَ فيهِ: فإذَا نَظَرَ - عَلِمَ [أنَّ] امْتِثَالَ أَمْرِ اللهِ تَعَالَى وَاجِبٌ.

وَعَنِ السَّابِعِ: أَنَّهُ يَبْطُلُ بقَوْلِهِ: «افْعَلْ فِي أَيِّ وَقْتٍ شِئْتَ»، وَلأَنَّ الجَامِعَ الذِي ذَكَرُوهُ «وصْفٌ طَرْدِيٌّ»؛ وهُوَ غَيرُ مُعْتَبرٍ.

وَعَنِ الثَّامِنِ: [أَنَّ النَّهْيَ] يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ فَلاَ جَرَمَ يُوجِبُ الفَوْرَ، والأمْرُ لا يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ فَلاَ يَلْزَمُ أَنْ يُفِيدَ الفَوْرَ.

وَعَنِ التَّاسِعِ، وَهُوَ طَرِيْقَةُ الاحْتِيَاطِ [أَنَّهُ] يَنْتَقِضُ بِقَوْلِهِ: «افْعَلْ فِي أَيِّ وَقْتٍ شِئْتَ».

واعْلَمْ: أَنَّ هَذَا النَّقْضَ يَرُدُّ عَلَى أَكْثَرِ أَدِلَّتِهِمْ؛ وُهُوَ لاَزِمٌ لاَ مَحِيصَ عَنْهُ.

الشَّرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن المعارضة الأولى بأنه حكاية حال، ولعله اقتضى ذلك الأمر والفورَ لقرينة اقترنت به.

وهذا الجواب فيه نظر؛ وذلك لأن الأصل عدم القرينة، وقد تمسك المصنِّف بهذه الآية على اقتضاء الأمر للوجوب، ويتجه عليه هذا الجواب، وهو أن يقال: إنه حكاية حال؛ فلعلَّه اقترنَتْ به قرينة دلت على الوجوب، فمهما أجاب به عن هذا السؤال فهو إشكال على هذا الجواب.

والصحيح من الجواب: ما نبه عليه ابن الحاجب، واختاره صاحب «الإحكام»، وهو أن نقول: لا نسلِّم أن ذلك الأمر كان مطلقاً، بل هو أمر مقيد بقرينة قولية؛ ويدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ** [**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [ص:٧٢] فقد رتب السجود على هذه الأوصاف بفاء التعقيب، فيجب السجود عقيبها من غير مهلة، ولأنه قال تعالى: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ**﴾] (١) ثم قال (٢): «فَقَعُوا لَهُ»، قوله تعالى: «فَقَعُوا لَهُ» هو العامل في «إِذَا»، و«إذا» معمولة؛ فيجبُ أن يكون السجود واقعاً فيه؛ تحقيقاً للظرفيَّة.

[والجواب عن الثاني] (٣): أن المغفرة فعْلُ الله تعالى، [ويستحيلُ مسارعة العبد

---

(١) سقط في «جـ».

(٢) في «جـ»: قالوا.

(٣) في «أ، جـ»: وعن الثالث.

إليها؛ فإذن ظاهر الآية] (١) غير مراد، والمراد هو المجاز فنقول:

الآية محمولة على الأمر بالمسارعة إلى أسباب المغفرة؛ لأن هذا المجاز صالح لحمل اللفظ، وهو من نوع إسقاط المضافِ وإقامةِ المضافِ إلَيْه مقامه؛ فوجب حمل اللفظ عليه؛ لأن الأصل عدم غيره من المجازات، وحاصله: أن الحقيقة غير مرادة إجماعا، وغير هذا المجاز من المجازات منتفٍ بحُكْمِ الأصل؛ فيجب حمل اللفظ عليه؛ صونا لكلام الشارع عن الإلغاء؛ فيلزم أن تكون المسارعة إلى سبب المغفرة واجبة، ولكن لا نسلِّم أن سبب المغفرة هو الإتيان بالمأمور به [على الفور على التعيين، بل نفس الإتيان بالمأمور به من غير اعتبار] خصوص الفورية أو التراخى (٢).

على أنا نقول: لَمَّا ثبت أن المراد من الآية سبب المغفرة، فلم قلت: إن المراد جميع أسباب المغفرة؟! وإنما يلزم ذلك أن لو كان للمقتضى عموم.

ثم نقول: لو دلَّت هذه الآية على الفورية، فإنما (٣) بمادتها الخاصَّة بها، وليس الكلام [٣٠٦/ب] فى ذلك، وإنما الكلام فى مطلق صيغة «افعل» هل تقتضى الفورية أم لا ؟ فإذن: ما دلت الآية على محل النزاع، وما دلَّتْ عليه ليس بمتنازع فيه.

والجواب عن الثالث والرابع: أن ما ذكرتم (٤) من الدليل القائم فيما إذا قال: «أوجَبْتُ عليك أن تفعل فى أىِّ وقت شئت» - مع أنه يجوِّز(٥) له التأخير عن أول وقت الإمكان -: دلَّ ذلك على بطلان ما ذكرتم.

واعلم: أن هذا الجواب اعتمد عليه المحققون النافون للفورية، وفيه نَظَر؛ لأن للخصم أن يقول: صورة النزاع: ما إذا لم يَقَعِ التَّصْريح بتجويز التأخير عن أول إمكان الفعل، وصورة النقض [صرح] (٦) فيها بتجويز التأخير عن أول زمن إمكان الفعل؛ لأن قوله: «افعل هذا الفعل فى أى وقت شئت» تصريح بـ[تجويز] الترك فى أول زمان [إمكان] الفعل، إذا شاء ذلك فيه. وإذا ثبت ذلك، فللخصم أن يقول: الموجب لِعَدَمِ تجويز الترك

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ، جـ»: والتراخى.

(٣) فى «أ، جـ»: فإما.

(٤) فى «جـ»: ذكره.

(٥) فى «جـ»: جَوَّز.

(٦) سقط فى «جـ».

فى أول زمان إمكان الفعل عدم التصريح بتجويز الترك مع ما ذكرناه من الدليل، وهذا المجموع معدومٌ فى صورة النقض؛ فاندفع النقض.

ولا يدفع هذا بأنَّ المجموع عدمىٌّ، والعدمى ليس بِمُوجِبٍ؛ فإن الموجبَ أمر وجودىٌّ؛ لأنه نقيض الموجبية الذى هو عدمى، ونقيض العدمى وجودى؛ كما بَيَّنَّا غير مرة أن هذه مغالطة، ولم يتنبه لحلها من لم يفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة، وأن الحق أن الموجبية والعلية والمؤثرية من الاعتبارات الذهنية الصرفة. واعلم: أن من صور النقض أيضا النذور والكفارات، وما ذكرتم من الوجهين قائمان فيها، مع أنه لا قائل بالفَورِ فيها.

[والجواب] (١) عن الخامس: المعارضة بالمثل وهى ظاهرة فى المتن، وقد بيَّنا أن أمثال هذه القضايا العرفية متعارضٌ غالباً.

[والجواب] (٢) عن السادس: أنه (٣) منقوض بالنذور والكفارات، وبما إذا قال: «افعل فى أى وقت شئت»، وبالخبر؛ كما إذا قال: «يقتل زيد عمرًا»؛ فإنه يجب تعجيل الاعتقاد، ولا يجب حصول الفعل إجماعاً.

وجواب آخر، وهو أنا نمنع أن اعتقاد وجوبه على الفور مُوجَبٌ بالأمر، بل ذلك يجب بدليل منفصل من هذا؛ وهذا لأنه إذا نظر علم أن امتثال [أمر] (٤) الله واجبٌ.

بيان ذلك: أنه إذا علم أو ظنَّ أَنَّ أمر الله للوجوب لغة أو شَرْعا، وكل ما هو واجب شرعاً لا يجوز تركه بعلم أو بظن، أى: أنَّ (٥) ما أوجبه الله تعالى علينا لا يجوز تركه بعلم أو بظن -: وجب امتثال أمر الله بواسطة تركيب العَقْلِ لهاتين المقدمتين، والانتقالِ إلى النتيجة، [ولا معنى للوجوب فى اعتقاد] (٦) ما أوجبه الله تعالى إلا هذا؛ فعلم: أن اعتقاد وجوب ما أوجبه الله تعالى ليس مستفادًا من الأمر، بل مما ذكرنا؛ فيمتنع (٧) قوله: «اعتقاد الوجوب أحد موجِبَى الأمر».

---

(١) سقط فى «أ، جـ».
(٢) سقط فى «أ، جـ».
(٣) فى «أ»: من أنه.
(٤) سقط فى «جـ».
(٥) فى «أ»: إنما.
(٦) سقط فى «أ، جـ».
(٧) فى «أ»: فمنع، وفى «جـ»: فيمنع.

ولا يقال: إنا لا ندعى [1] أنه أحد مُوجبَىِ الأمر، بل نقـول: ثبـت أن هـذا الاعتقـاد على الفور؛ فوجب أن يكون الفعل على الفور؛ قياساً عليه.

قلنا: إذا آل الأمر إلى ذلك، فنعارضه بمثله: وجب ألا يجب الفعلُ على الفـور؛ قياسـاً على حُصُول التراخى.

واعلم: أن فى كلام صاحب «المعتمد» ما يدل على أنه يمنـع كـون اعتقـاد الوجـوب على الفورِ؛ وذلك لأنه قال [2]: إن لم يعلم [٣٠٧/ أ] السامع أن الأمر للوجوب: فإما أن يكون قد علم أن أَلْفَاظَ الوجوب المطلقة لا تفيد الْفَـوْر أو لا يعلـم ذلـك: فـإن علـم ذلك، فإن من لا يثبت العزم بَدَلاً يقول: إنَّهُ قد لا يلزمه أن يُعَجِّل اعتقاد وُجُوبِ المأمور به وَلا النَّظر فيه؛ وذلك لأنه يقول: إن لم يكن الأمر للوجوب، فلا يلزمنى [فـى الثَّـانى، ولا فيما بعده أن أفعل شيئا؛ فلا يلزمنى اعتقاد وُجُـوب ذلـك الشـىء، وإن كـان الأمـر على الوجوب، فليس يلزمنى أيضا فِعْلُ الواجب] [3] فـى الثـالث، ولا فـى الرابـع؛ فلـم يلزمنى اعتقاد الوجوب فى الثانى؛ لأن فعل المأمور به فى الثالث غير متعين وجوبه، وإنما يلزمنى أن أَنْظُرَ فى الأمر هل يفيد الوجوب ؟ إذا غلب على ظنـى أننـى إن لم أنظر فـى ذلك؛ فأعلمَ الوجوب، وأفعلَ عقيبه - فاتنى الفعـل؛ فيـلزمنى حينئـذ أن أنظر لأننـى لا آمن كون الفعل للوجوب. هذا نص كلامه، وفيه تصريـح بمـا ذكرنـا مـن المَنْعِ. وهـذا جَوَاب آخر عن هذه المعَارضَة؛ لا يقال: لا نسلم أن الفعل يقتضى ذلك، بل أن يعلـم أن الأمر وضع للوجوب، لا [أن] يعنقد أن فعل مـا أمـر الله بـه واجـب، ولـو فرعنـا علـى مَذْهَبِ المعتزلة فى الحُسْنِ والقبح - لا يلزم ذلك أيضًا؛ فإن الحسن والقبـح إنمـا يقتضـى أن المَصَالح أو المفَاسِدَ معتبرة فى الأفعال. أما إذا وردت فـى صيغـة، ولا يعلـم ولا يظـن أنها وُضِعَتْ للوجوب لحملها على الوجوب، فإن لم نعلم كونهـا أمـرا: فلابـد أن يعلـم كونها للوجوب، أو يعلم أن مصلحة ذلك الفعل تقتضى الوُجُوبَ. أما مجرد الأمـر فغير كَاف؛ لأنا نقول: لا يدعى المصنف أن مجرد الأمر كـافٍ، بـل المدعى مـا ذكرنـا علـى الوجهِ الذى لخصناه. غاية ما فى الباب أن هذا البَسْط والتلخيص - ليس بمصرَّح به فـى ألفاظ الكتاب؛ وذلك لأنه شرح لكلامه، وتقرير له، ولا يلزم المصنفين التصريحُ بالشرح والبَسْطِ والتقرير، بل ذلك على الشُّرَّاح. ولا يفهم من قوله: «من ركَّب الله العقل فيـه،

---

(١) أى: الاعتقاد.

(٢) ينظر المعتمد (١١٨/١).

(٣) سقط فى «أ».

فإذا نظر فيه علم أن امتثال...» - تفريع هذا الكلام على مذهب المعتزلة، بل يجب أن يفهم من ذلك إدْرَاك العقل وجوب الامتثال من تركيب تينك المقدمتين؛ على أنَّا نقول: هذا الكلام - وهو المنع المذكور - مندفع بالأَصَالَةِ؛ لأنه مَنْع لسند المنع، ومنع سند المنع لا موجبية له أصلاً، بل الجواب عن المنع الدلالة على المدعى، وأما سند المنع: فإن أمكن أن يجعل معارضة يتوجه عليه المَنْعُ إذا جعل معارضة، ولا يتوجه منعه إذا لم يجعل معارضة. ولا يقال: هذا وضع من الأَوْضَاعِ الجدلية، ولا يلزم كلَّ وواحد اتباع ذلك الوضع؛ لأنا نقول: الأَوْضَاعُ الجدلية تنقسم إلى قسمين: أحد القسمين هو وَاجِبُ الاتباع باتفاق العُلَماءِ والنُّظَّارِ؛ وهو أنه إنما يمنع أو يُعَارض ما هو مدعًى للمستدل. وأما ما ليس بمدعى له - فلا يمنع، ولا يعارض، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فإن ما ليس بمدعى لا نهاية له، مع أنه لم يتصدَّ لتقريره، ولا لإثباته؛ فلا يمنع، ولا يعارض الخارج عن الدعوة [١].

والقسم الثانى منه: ما اختلف فيه: مثاله اختلاف أئمة النظر فى تفسير غصب منصب التعليل، وأن القول بالموجب هل يسمع على جهته أوْ لاَ يسمع، إلا إذا رُدَّ [٣٠٧/ب] إلى المنع، أو المعارضة ؟ وهذا القسم الأمر فيه مفوض إلى اختيار المستدل أحَدَ الاصطلاحات، والمعترض مانع يلزمه أن يتكلم عن الاصطلاح الذى يختارُه المستدل، وأما الاصطلاح الذى يتفرد باختياره المعترض دون المستدل، فلا يلزم المستدل اتباعه فى ذلك، وسنلقى عليك قولاً كريمًا، وفصلاً مبينًا فى دقائق علم النظر، وهو المشهور بعلم الخلاف والجدل إذا انتهينا إلى آخر هذا الكتاب إن شاء الله تعالى؛ فإنا نودعه ما تمسُّ إليهِ الحاجة من هذا العلم.والجواب عن السابع: النقض بالْكفَّارات والنذور، وقد مرَّ توجيهه.

ثم نقول: لا نسلِّم اشتراك الصورتين فى وصف مثبت؛ فإن قولكم: «استدعاء فعل» نقول: لا يستلزمُ له الإيجابَ على الفور، والاعتماد فى الجواب على النقض.

وأما منع المناسبة، فللخصم أن يقول: إذا ثبت أن بين الصورتين قدراً مشتركاً وهو الاستدعاء المذكور، فنقول: ذلك الاشتراك علة بالدوران، ولا يشترط فى المدار المناسبة، وطريق تقرير الاشتراك فى الاستدعاء ما سبق.

والجواب عن الثَّامِنِ: الفرق، وهو: أن النَّهْىَ يقتضى التكرار؛ فيقتضى الفَوْرَ بالضرورة، والأمر لا يقتضى التَّكْرار؛ فلا يقتضى الفور.

---

(١) فى «أ»: فلا يمنع من المعارض الخارج عن الدعوة.

واعلم: أن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يناقض ما اختاره المصنف، وهو: أن النهى لا يقتضى التكرار، فلابدَّ من جواب آخر لتقرير هذه المسألة، ولا تتناقض اختياراته فى مسائل الأمر والنهى، فنقول: الجواب الصحيح: منع كون النهى يفيد الفَوْرَ، وسند المنع ما عرفْتَ من الخلاف، وعلى هذا لا يتناقض مختاره فى مسألتى الأمر والنهى؛ لأن اختياره: أن النهى لا يقتضى التكرار فلا يقتضى الفور؛ تفريعا على ما اختاره.

وأما قوله: «يثبت أن الأمر بالشىء نهى عن تركه»:

[قلنا: لا نسلِّم؛ فـ[إنَّ] الأمر بالشىء نهى عن تركه] فى الحال، أو عن تركه فى الجملة ؟ الأول ممنوع[1]، والثانى مسلَّم، والأول هو محل النزاع بعينه؛ وهذا لأنه إن كان الأمر بالشىء يقتضى الفعل، يلزم أن يكون مستلزما للنهى عن تركه فى الحال.

وإن كان أمرًا به بمعنى: أن يدخل المصدر فى الوجود، فلا نسلِّم أنه يستلزم النهى عن تركه فى الحال، بل يستلزم النهى عن تركه فى الجملة؛ هذه مصادرة على المطلوب.

والجواب عن الثانى: من النقض بقوله: «افعل فى أى وقت شئت».

والجواب عن التاسع: لا نسلِّم أنه لو فعله عقيب الأمر يخرج عن العهدة؛ وهذا لأن من الواقفية من توقَّف فى المقدِّم والمؤخّر.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن هذا الوَجْهَ مع غيره منقوضٌ بقوله: «افعل فى أىِّ وقت شئْتَ».

قال صاحب «التلخيص»: الذى[2] يدلُّ على أنَّ الصيغة تقتضى الفَوْرَ وُجوه: أولُهَا: أن السَّيِّد لو أمر عبده بفعل عاريًا عن جميع القرائن، ثم مَضَى زمَنُ الإمكان، ولم[3] يأت به - حَسُنَ من السيِّد أن يعاقبه على ذلك، ويعلِّل بأنه لم يمتثلْ ما أمر[4] به، ولو لم يكن الأَمْرُ مقتضياً للفور، بل بالفعل المأمور فقط، أو كان مشتركاً بين الفَوْر والتراخى لَمَا حَسُنَ، ولكان للعَبْد أن يعتذر بأن يقول: «أمرتَنى بالإتيان فقَطْ، وما أخللتُ به مطلقاً، وأنا عازم على الإتيان بهِ»، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك [٣٠٨/أ].

وثانيها: أنه لو خرجَتِ الصيغة عن الفورية: فإما أن يجوز التأخير أبدًا، أو إلى زمان معيَّن؛ لا سبيلَ إلى الأوَّل؛ لأن ذلك يَقْدَحُ فى الوجوب، ولا سبيلَ إلى الثَّانِى ؛ لأنَّ اللفظ لا إشعار له بوقْتٍ.

---

(١) فى «حـ»: ممتنع.

(٢) فى «حـ»: المعنى.

(٣) فى «أ»: لم.

(٤) فى «حـ»: أمره.

فإن قلت: «يَجُوزُ التأخير إلى [وقت] (١) يغلب على الظنِّ أنه لو لم يفعله لفاته»:

قلت: يلزم من ذلك أنَّ من مات فَجْأَةً أو قُتل - لا يتحقَّق الوجوب فى حَقِّه، ولأنه لا يستفاد ذلك من دلالة الصيغة، أمَّا بالمطابقة، أو بالتضمُّن فظاهر، وأمَّا بالالتزام فلافتقاره إلى اللزوم الذهنى، وانتفائه ههنا، ولأن أوامر المشرِّع لا تنضبطُ بخيالات المُكَلَّفين وظنونهم. ثم أورد عَلَى نفسه بأن قال: «لم لا يجُوزُ التأخير إلى بدل(٢)، وهو العَزْمُ ؟»:

قلْتُ: يلزم أن يكون الوَاجبُ: إمَّا الْعزمَ، أو الفعْلَ؛ فلا يكون ذلك وَاجبًا معيَّنًا، بل مخيرا، لأن الخروج عن العُهْدَة: إمَّا بالإتيان بالعْزمِ على الفَوْرِ، أو بالفعل على الفَوْرِ، أو بالإتيان بالفعل على الفور، أو بالعزم على الفور، والتخييرُ لا تقتضيه الصيغَةُ؛ ولأنه لو صحَّ التأخير؛ - عَلَى ما قلتم -: يسقط البدلُ (٣) فقد ساعدتم على اقتضاء الصيغة الفورية؛ لأنه لو لم يأت بالعزم، ولا بالفعل على الفَوْرين بمضىٍّ (٤) عندكم، فصار النزاع فى أن المَأْمُور شىء معيَّن أو مخيَّر(٥)؛ فلا يكون فى الْفوريَّة.

وثالثها: اتفقوا عَلَى أنَّ الشَّارِعَ لو قال: «إذا جاء غد صُمْ» صار العبد مأمورًا بالصَّوْمِ عند مجىء الغد، ولا يجوز التأخيرُ، ولو لم تَكُنِ الصيغةُ مقتضيةً لِلْفَوْرِ، لما كان الأمر كذلك؛ لأنَّ المعلَّق ههنا على الشرط إنما هو الأمر، وصيرورة المُخَاطَبِ مأمورًا؛ وذلك لا يقتضى سوى [تحقيق] (٦) الأَمْرِ عند مجىء الغَدِ.

فإن قال: «فى هذا التعليق ما تعَيّن الوقت؛ فإن ذكر الغد تعيين للوقت؛ أى: وقت الإتيان بالمأمور به، فصار كما إذا قال: «صُمْ إذا جاء غد»:

قلنا: ذكر الوقت تعيين (٧) لوقت نزول (٨) الأمر، لا لِوَقْتِ فعل المأمور به؛ فالتعليقُ يَدُلُّ على أن تعيين نزول الأمر بالمطابقة، وعلى الامتثال بواسطة اقتضاء الأمر الفَوْرَ؛ فمن أن الصيغة لا تقتضى الْفورَ - لا يلزمه ذلك، وهذا بخلاف قوله: «صُمْ إذا جاء

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «جـ»: بذل.

(٣) فى «جـ»: البذل.

(٤) فى «جـ»: يمضى.

(٥) فى «جـ»: تخير.

(٦) سقط فى «أ».

(٧) فى «أ»: يعين.

(٨) فى «جـ»: فعل.

غد»؛ لأنه (١) لو قال: «صُمْ»، صار أمرًا، ثم بَعْدَ ذلك عَيَّنَ وقت الامتثال بتَعْيين غَدٍ، وفيما نَحْنُ فيه: ما صار أمرًا قبل غَدٍ، بل علق الأمر به. هذا ما ذكره صاحب «التلخيص»؛ لنصرة القائلين باقتضاء الصيغة الفَوْرَ؛ وجميع ما تمسَّكَ به مندفعٌ:

أَمَّا الأول (٢): فجوابه: المنعُ، والْمُعَارَضَةُ بالمثل، وما هو جواب عن الْمُعَارَضَةِ بالمثل فهو جَوَابُنا عن أصل هذا الوجه.

وأما الوجه الثاني: فهو الذى ذكره المصنِّفُ فى المَتْنِ، وأجاب عنه.

وأما ما ذكَره فى فساد (٣) كون العَزْمِ بَدَلاً - فلا يلزمُنَا جوابه؛ لأنا لا نختار كَوْنَ العزم بَدَلاً.

وأَمَّا الوجه الثالث: فجوابُهُ: أنَّ وَقْتَ الامتثال قَد تَعَيَّنَ فى الصيغة المَذكُورةِ.

أما قوله: ذلك لوَقْتِ نزول الأمر، لا لوَقْتِ فعل المأمور به، فمَن ذهب إلى أنَّ الصيغة لا تقتضى الفور، لا يلزم ذلك [٣٠٨/ب] وهو فاسد؛ وذلك لأنه لا قائل بأنه إذا قال: «إذا جاء غد صُمْ»: أنه لا يلزمه الصَّوْمُ غدًا، إلاَّ تفريعًا عَلَى أن الصيغة تقتضى الْفورَ، بل صَوْمُ الغد لازمٌ له؛ سواء فرَّعنا على اقتضاء الصيغة الْفَوْرَ، [أو] (٤) التراخى.

والذى يوضِّح فَسَادَ ما ذكره: أنه لاَ فرقَ عند أئمة العربيَّة بين قول القائل: «صُمْ إذا جَاَء غَد» [وبين قوله: «إذا جاء غد] (٥) صُمْ» فى أن مدلُولَهُمَا واحد، وبين تقديم صيغة الأمر، أو تأخيرها.

واعلم: أنَّ صاحب «التنقيح» قال: التَّمَسُّكُ (٦) على الفور بالاحتياط - ضعيفٌ؛ وكذلك اعترض على التمسُّكِ بالأَحْوَطِ فى باب أن الأمر للوجوب؛ قال: الاحتياط ليس مِنْ أمارات الوضع، ولا من مُقْتَضَيَاتِ الوجُوب؛ بل هو من باب الأصلح.

ثم قوله: «افعل (٧) الآن» يعد تأكيدًا، و«فى أيِّ وَقْتٍ شِئْتَ» - تخفيفًا.

---

(١) فى «أ»: إلا أنه.

(٢) فى «أ»: الأولى.

(٣) فى «أ»: إفساد.

(٤) سقط فى «ب، حـ».

(٥) سقط فى «حـ».

(٦) فى «أ»: قد تمسك.

(٧) فى «أ»: الفعل.

وما ذكر فاسدٌ؛ لأنا لا نَسْتَدِلُّ بالاحتياط على الوَضْعِ، وإنَّما نستدل بـه علـى حَمْـلِ اللَّفْظِ عليه، وما ذكره أنَّ «افْعَلِ الآنَ»، أو «فى أىِّ وقتٍ شئت»: الأول تخفيف، والثَّـانى مسامحة - ممنوع؛ وذلك غير مَحَلِّ النزاع؛ فإنَّ الذين ذَهَبُوا إلى أنه لا يقتضى الفور، بـل يقتضى القدر المشـترك بـين الفَـوْرِ والـتراخى - فـإنَّهُمْ يقولـون: «افعَـلِ الآنَ» تعيـينٌ [1] لِوَقْتِ الامتثال، وما يقابله؛ وهو قوله «افْعَلْ فى أىِّ وقـت شـئت» - تَخيـيرُ المكلَّـف فـى أوقات الامتثال.

وقولنا لا يدلُّ إلاَّ على طلب إدخالِ المَصْدَر فى الوجود فقطْ، ومن هذا القبيـل قَـوْلُ بعضهم: «لا يلزمُ مِنْ كونِ الشىء رَاجحًا أن ينتهى إلى حَدِّ الوجوب، بـل يكفـى ذلـك الرُّجْحَان: إن كان فى نظر المجتهد؛ فيتحتم عليه القَـوْلُ بـالرَّاجح فـى نظـره، ويحـرم [2] عليه القول بالمرجوح فى نظره أو اعتقـادُهُ، وإن كـان فـى أفعـال المكلَّفـين، فذلـك هُـوَ النَّدْبُ لا غير، أو كان ذلك فى طَرَفِ الوجود، أو أنكر رتبة إن كان فى طـرف العـدم، والله أعلم.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

فِى أنَّ الأَمْرَ المعلَّقَ أَوِ الْخَبَرَ المعلَّقَ؛ عَلَى شَىْءٍ بكَلِمـةِ «إنْ» - عَـدَمٌ عِنْـدَ عَـدَمِ ذَلِكَ الشَّىْءِ:

وَالْخِلافُ فِيه مَعَ القَاضِى أَبِى بَكْرٍ، وَأَكْثَرِ المعْتَزِلَةِ.

لنَا وَجْهَان: الأَوَّلُ: هُوَ أَنَّ النَّحْوِيِّينَ سَمَّوْا كَلِمَـةَ «إِنْ» حَـرْفَ شَـرْطٍ، وَالشَّـرْطُ: مَـا يَنْتَفِى الحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعَلَّقُ بِهَذَا الْحرْفِ - مُنْتَفِيًا عِنْدَ انْتِفَاءِ المُعَلَّـقِ عَلَيْهِ:

أَمَّا أَنَّ النَّحْوِيِّينَ سَمَّوْا هَذَا الحرفَ بِـ«حَرْفِ» الشَّرْطِ - فَذَلِكَ ظَاهِرٌ فِى كُتُبِهِمْ.

وَأَمَّا أنَّ الشَّرْطَ: مَا يَنْتَفِى الْحُكْـمُ عِنْـدَ انْتِفَائِـهِ - فَلأَنَّهُـمْ يَقُولُـونَ: «الوُضُوءُ شَـرْطُ صِحَّةِ الصَّلاةِ» وَ«الْحَوْلُ شَرْطُ وُجُوبِ الزَّكَاةِ»، وَعَنَوْا بِكَوْنِهِمَا شَـرْطَيْنِ: انْتِفَـاءَ الحُكْـمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِمَا؛ وَالاِسْتِعْمَالُ دَلِيلُ الحَقِيقَةِ ظَاهِرًا.

---

(١) فى «أ»: يعين.

(٢) فى «جـ»: وحرم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه شرع المصنِّف فى ذكر مسائل المفهوم، فلنقدِّمْ عليه مقدِّمة كاشفة عن حقيقة المفهوم (١)، وأقسامه، وبيان مذاهب الناس فيه، ثم نَشْرَعُ فى شرح الْمَتْنِ، فنقول: قال إمام الحرمين [فى «البرهان»] (٢): ما ليس بمنطوق به، ولكن المنطوق به مُشعر به، فهو الذى سَمَّاه الأصوليون بـ«المفهوم»(٣).

قال الغَزالى [«فى المستصفى»]: الضربُ الخامِسُ (٤): المفهوم، ومعناه: [أنَّ] الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر يدلُّ على نفى الحكم عما عداه، ويسمى مفهوما؛ لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوقه، [وإلا فما دلَّ عليه المنظوم أيضا مفهوم]، وربَّما [سمى] هذا «دليل الخطاب» ولا التفات إلى الأسامى. وحقيقته: أن تعلق الحكم بأحد وصفى الشيء هل يدل على نفى الحكم عما يخالفه فى الصفة ؟

وما ذكره [إمام الحرمين] يتناول مفهوم الموافقة (٥) والمخالفة، (٦) وما ذكره الغزالىُّ

---

(١) يطلق المفهوم، ويقصد به معنى دل عليه اللفظ لا فى محل النطق، أو هو: «دلالة اللفظ على معنى فى غير محل النطق ؛ بأن يكون ذلك المعنى حكمًا لغير المذكور فى الكلام، وحالاً من أحواله، سواء كان ذلك الحكم موافقًا لحكم المذكور، أو مخالفًا له. وقد قسموه إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة ؛ لأن المسكوت عنه إن كان موافقًا فى الحكم للمذكور، فالدلالة عليه حينئذ هى «مفهوم الموافقة»، وإن كان مخالفا له فيه، فالدلالة عليه هى مفهوم المخالفة. ينظر: المفهوم لشيخنا الخضراوى، وشرح العضد: ١٧١/٢، والبرهان: ١/ ٤٤٩، والعدة: ١٥٤/١، والإحكام للآمدى: ٦٢/٣، وجمع الجوامع: ١/ ٢٤٠، والآيات البينات: ١٥/٢، ٢٣، وشرح الكوكب: ٣/ ٤٨٠، ٤٨٩، وروضة الناظر (١٣٨، ١٣٩)، وإرشاد الفحول (١٧٨ ١٩٨)، وتيسير التحرير: ٩١/١ ٩٨، وفواتح الرحموت: ٤١٣/١ ٤١٤، وشرح التنقيح (٥٣)، والحدود للباجى (٥٠)، ونشر البنود: ١/ ٩٤ ٩٨، والمدخل (٢٧١).

(٢) سقط فى «أ، جـ».

(٣) ينظر البرهان لإمام الحرمين ٤٤٨/١.

(٤) ينظر المستصفى (١٩/٢).

(٥) تعريفه: هو ما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقا لمدلوله فى محل النطق. وبعبارة أخرى هو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه؛ لفهم مناط الحكم لُغةً؛ بأن يوجد فى المنطوق معنى يفهم كل من يعرف اللغة - أى وضع الألفاظ للمعانى - أن الحكم فى المنطوق إنما ثبت لأجله من غير احتياج فى فهم ذلك إلى نظر واجتهاد. وهذا القسم هو المسمى فى اصطلاح الأحناف بـ«دلالة النص».

مثال ذلك: قوله تعالى فى شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإن هذا النص دَلَّ بمنطوقه على تحريم التأفف، وهو يدل بمفهومه «الموافق» على تحريم الضرب المسكوت عنه؛=

.. ..

=لفهم مناط تحريم التأفيف، وهو الإيذاء لغة؛ فإن كل عارف باللغة يفهم أن مناط تحريم التأفيف إنما هو الإيذاء، وهو موجود فى الضرب ونحوه، فيفهم منه - بالموافقة - ثبوت التحريم له أيضًا كالتأفيف؛ لأنه أشد إيذاء من التأفيف؛ فيكون أولى بالحكم منه. ومنه - أيضًا - قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]. فإن الأول يدل بمنطوقه على تأدية المتحدث عنه للقنطار المؤتمن عليه لأمانته، ومن ناحية أخرى، فإنه يدل بمفهومه الموافق على تأديته لما دون القنطار المسكوت عنه بطريق الأولى.

والثانى يدل بمنطوقه على عدم تأدية المتحدث عنه للدينار المؤتمن عليه، ويدل بمفهومه الموافق على عدم تأديته لما فوق الدينار المسكوت عنه بالأولى؛ فإنه من البدهى عرفًا أن من يكون أمينًا فى القنطار يكون فيما دونه كذلك من باب أولى، كما أنه من يكون خائنا فى الدينار يكون كذلك فيما هو أكثر منه بالأولى.

واتفق الأصوليون والفقهاء القائلون بمفهوم الموافقة على أنه يشترط لتحقق دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه أنه يوجد فى المنطوق معنى يفهم منه كل من يعرف لغة العرب أن الحكم فيه إنما يثبت لأجل هذا المعنى، وأن يكون هذا المعنى موجودًا فى المسكوت عنه، وألا يكون فى المسكوت عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه فى المنطوق، وأن مفهوم الموافقة ينتفى بانتفاء أحد هذه الشروط الثلاثة، ثم إننا نراهم قد اختلفوا بعد ذلك فى أنه هل يشترط فى المعنى الذى ثبت الحكم من أجله أن يكون فى المسكوت أشد مناسبة، واقتضاء للحكم منه فى المنطوق، فلا يكفى فى الدلالة والتسمية بمفهوم الموافقة أن يكون مساويًا أو لا يشترط ذلك، فيكفى أن يكون مساويًا ؟! فذهب الآمدى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى إلى أنه يشترط فى مفهوم الموافقة أن يكون المسكوت أولى باستحقاق الحكم من المنطوق؛ لكون مناط الحكم فيه أقوى اقتضاء للحكم منه فى المنطوق، كما فى دلالة النهى عن التأفف على تحريم الضرب ونحوه.

قال سيف الدين الآمدى فى «الإحكام»: «أما مفهوم الموافقة، فما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقًا لمدلوله فى محل النطق».

ثم مثل له بعدة أمثلة، ثم قال: «والدلالة فى جميع هذه الأقسام لا تخرج من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى، ويكون الحكم فى محل السكوت أولى منه فى محل النطق، وإنما يكون كذلك أن لو عرف المقصود من الحكم فى محل النطق من سياق الكلام، وعرف أنه أشد مناسبة واقتضاء للحكم فى محل السكوت من اقتضائه له فى محل النطق، وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتأفف أن المقصود إنما هو كف الأذى عن الوالدين، وأن الأذى فى الشتم والضرب أشد من التأفف، فكان التحريم أولى، وإلا فلو قطعنا النظر عن ذلك لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب» اهـ.

=

.. ..

=وكلام الآمدى صريح فى اختياره القول باشتراط الأولوية، وهذا المذهب هو قضية ما نقله أبو المعالى الجوينى فى «البرهان» عن الإمام الشافعى؛ حيث قال: ونحن نورد معانى كلامه، فمما ذكره أنه قال: «المفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة».

أما مفهوم الموافقة: فهو ما يدل على أن الحكم فى المسكوت عنه موافق للحكم فى المنطوق به من جهة الأَوْلَى» ا.هـ. وذهب الإمام الغزالى، والإمام الرازى، ومن تبعهما إلى أنه لا يشترط فى مفهوم الموافقة أولوية المسكوت عنه بالحكم، بل المدار على ألا يكون مناط الحكم فى المسكوت عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه فى المنطوق سواء كان أولى منه، أو مساويا له فى ذلك.

ولذلك قال الزركشى فى «البحر»: وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم. والخلاصة أن فى اشتراط الأولوية فى مفهوم الموافقة طريقين:

أحدهما: يذهب إلى الاشتراط وهو منقول عن الشافعى، واختاره أبو إسحاق الشيرازى، والآمدى. والثانى: يذهب إلى الاشتراط، وهو مذهب الجمهور، كما قال الزركشى وغيره.

فإن قيل: وهل لهذا النزاع ثمرة مع اتفاقهم على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت المساوى، والعمل به ؟!

فالجواب: نعم له ثمرة، وهى أن ثبوت الحكم للمسكوت المساوى على القول باشتراط الأولوية يكون بالقياس، وتجرى عليه أحكام القياس، وعلى القول بعدم الاشتراط يكون ثبوته بطريق النص المقابل للقياس، ويأخذ حكم المنصوص.

واستدل من قال باشتراط الأولوية بأن إلحاق المسكوت المساوى بالمنطوق فى الحكم لا يخرج عن القياس؛ إذ لا يمكن فهم اتحادهما فى الحكم من النص على حكم المنطوق عرفا؛ لقيام احتمال التعبد فى محل النطق، فلا تتعدى الحكم إلى محل السكوت بخلاف المسكوت الأولى؛ فإنه يفهم اتحادهما فى الحكم عرفا؛ لبعد احتمال التعبد حينئذ؛ نظرًا لأولوية المسكوت بالحكم.

ويناقش هذا الدليل بأن محل النزاع إنما هو المنطوق الذى وجد فيه معنى يفهم العارف باللغة أن الحكم إنما ثبت فيه لأجله، وأن هذا المعنى موجود فى المسكوت على السواء، وحينئذ فيقال لهم: إن أردتم بقولكم: «لقيام احتمال التعبد قيامه» مع فهم مناط الحكم لغة، وجود هذا المناط فى المسكوت، كما هو المفروض، فممنوع قطعا، إذ بعد فرض فهم المناط لغة، ووجوده فى المسكوت لا يتأتى احتمال التعبد احتمالاً يعتد به فى العرف والعادة؛ بحيث يكون قانعًا من فهم ثبوت الحكم للمسكوت لغة.

وإن أردتم به قيام الاحتمال مع عدم فهم المناط لغة فمسلم، ولا يفيدكم؛ لخروجه حينئذ عن محل النزاع؛ إذ مساواة المسكوت للمنطوق فرع عن فهم مناط الحكم ووجوده فى المسكوت.

ومن مناقشة هذا الدليل يتضح أنه لا يصلح أن يكون حجة على اشتراط الأولوية.

وقد استدل من قال بعدم اشتراط الأولوية بأنا نعلم قطعا أنه كثيرا ما يفهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت مع عدم أولويته بالحكم؛ لفهم المناط لغة، كما فى فهم تحريم إحراق مال اليتيم من=

.. ..

=تحريم أكله ظلمًا، وإهدار هذا النحو من الدلالة مما لا وجه له؛ إذ بعد فرض فهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لفهم المناط لغة، كما هو موضوع النزاع لا وجه لإهدار هذه الدلالة.
نعم، إن أرادوا بهذا الشرط أنه لمجرد تسمية الدلالة على ثبوت الحكم للمسكوت بمفهوم الموافقة اصطلاحا، كما اصطلح بعضهم على تسمية الدلالة على ثبوت الحكم للمسكوت الأولى بفحوى الخطاب، وعلى تسمية الدلالة على ثبوت الحكم للمسكوت المساوى بـ«لحن الخطاب» - فلهم اصطلاحهم، ولا مشاحة فى الاصطلاح، وحينئذ فلا يعدو هذا الخلاف أن يكون خلافًا فى التسمية والاصطلاح، أما كونه شرطا لأصل الدلالة على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت، فهذا لم يقم لهم عليه دليل، بل قد قام الدليل على خلافه. الكلام على أقسام مفهوم الموافقة.
أولا: باعتبار استحقاق المسكوت للحكم؛ بناء على ما ذهب إليه الجمهور من عدم اشتراط الأولوية، فينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين:
أولى، ومساوى؛ لأن المسكوت إن كان أولى من المنطوق باستحقاق الحكم، فهو الأولى، ويسمى أيضا «فحوى الخطاب»، وفحوى الخطاب هو: «معناه» كما فى «الأساس»، و«الصحاح».
وإن كان مساويا له فيه، فهو المساوى، ويطلق عليه: «لحن الخطاب».
فمفهوم الموافقة الأولى: هو ما يكون المسكوت فيه أولى من المنطوق باستحقاق الحكم بأن يكون اقتضاء المناط للحكم فيه أقوى من اقتضائه له فى المنطوق، كما فى النهى عن التأفف؛ فإن المسكوت عنه - وهو الضرب - أولى بالحرمة من التأفف؛ لأن إيذاء الضرب أشد مناسبة، واقتضاء للحرمة من إيذاء التأفف.
ومفهوم الموافقة المساوى هو: ما يكون المسكوت فيه مساويًا للمنطوق فى استحقاق الحكم؛ بأن يكون اقتضاء المناط للحكم فيهما على السواء، كما فى إحراق مال اليتيم، وأكله ظلمًا؛ فإن اقتضاء المناط، وهو إفساد المال، وتفويته على اليتيم للتحريم فيهما على السواء.
ثانيا: باعتبار مناط الحكم، فينقسم إلى قسمين: قطعى، وظنى.
أما القطعى: فهو ما قطع فيه بعلية المناط فى محل النطق، وبوجوده فى محل السكوت كما فى دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب ونحوه، فإنا نقطع بعلية الإيذاء لتحريم التأفف المنطوق به، ونقطع أيضا بوجود الإيذاء فى الضرب المسكوت عنه، ودلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] على تأديته لما دون القنطار؛ فإنا نقطع بعلية الأمانة؛ لتأديته القنطار المنطوق به، ونقطع لذلك بوجود هذا المعنى فى تأديته لما دون القنطار المسكوت عنه؛ فإن من يكون أمينًا على القنطار يرعاه، ويؤديه حيث طلب منه - يكون أمينا كذلك على ما دون القنطار قطعا، ودلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] على عدم تأديته لما فوق الدينار؛ فإنا نجزم بعلية الخيانة؛ لعدم تأدية الدينار المنطوق به، وبوجود ذلك المعنى فى عدم تأدية ما فوق الدينار المسكوت عنه؛ فإن من يخون فى الدينار يخون فيما فوقه بطريق الأولى، وكدلالة قوله=

.. ..

=تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] على تحريم إحراقها أو إتلافها بأى وجه من وجوه الإتلاف، فإنا نجزم بعلية الإتلاف والتفويت لتحريم الأكل المنطوق به، ونجزم - كذلك - بوجود هذا المعنى فى الإحراق المسكوت عنه.

وأما الظنى: فهو ما ظن فيه علية المناط فى محل النطق، أو ظن وجوده فى محل السكوت، كما فى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ الآية [النساء: ٩٢]، فإن هذا النص دل بمنطوقه على وجوب الكفارة فى القتل الخطأ، ويدل بمفهومه عند إمامنا الشافعى - رضى الله عنه - على وجوبها فى القتل العمد المسكوت عنه، فإنه إنما وجبت الكفارة فى القتل الخطأ للزجر لا للخطأ؛ لأن الخطأ عذر مسقط للحقوق، فلا يصلح أن يكون علة للوجوب، وإذا وجبت الكفارة فى القتل الخطأ للزجر، فوجوبها فى القتل العمد أولى وأنسب؛ لأن الزجر فى العمد أشد مناسبة، واقتضاء للوجوب منه فى القتل الخطأ؛ لأن الداعى فيه إلى الزجر آكد وأقوى، وواضح أن علية الزجر لوجوب الكفارة فى القتل الخطأ المنطوق به مظنونة فقط؛ لاحتمال أن تكون العلة هى تدارك ما صدر من المخطئ من التساهل، وعدم التبين فى الرمى المؤدى إلى إفساد النفس المعصومة، كما ذهب إليه الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة، ومالك، وأحمد؛ ولهذا لم يقولوا بوجوب الكفارة فى القتل العمد؛ لأن ما يتدارك به الأخف لا يصلح لأن يتدارك به الأشد الأغلظ.

وكما فى قوله تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِى أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ الآية [المائدة: ٨٩]، فإنه يدل بمنطوقه على وجوب الكفارة فى اليمين التى انعقدت، أى: اليمين غير الغموس، وهى: الحلف على أمر مستقبل ليفعله أو يتركه، وهذا النص نفسه يدل بمفهومه عند الشافعى - رحمه الله - على وجوبها فى الغموس كذلك، وهى: الحلف على أمر حال أو ماض يتعمد فيه الكذب، ومفهوم كلامه أنه إنما وجبت الكفارة فى المنعقدة بالحنث فيها زجرًا عن هتك حرمة اسم الله تعالى، وإذا وجبت فى المنعقدة للزجر، وجبت فى الغموس بالأولى؛ لأن الداعى فيها إلى الزجر آكد وأقوى؛ لأنها إذا وجبت فى المنعقدة بصيرورتها كاذبة، مع أنها لم تكن فى الأصل كذلك، فلأن تجب فى الغموس مع أنها كاذبة من الأصل أولى، وواضح أن علية الزجر لوجوب الكفارة فى اليمين المنعقدة التى هى محل النطق ظنية فقط؛ لاحتمال أن تكون العلة هى تدارك ما فرط فيه من هتك حرمة اسم الله - تعالى - بالكفارة المحصلة للثواب المزيل للآثام، وهذا المعنى غير متحقق فى اليمين الغموس؛ إذ هى كبيرة محضة، وما يتدارك به الأخف لا يصلح لأن يتدارك به الأغلظ.

ومن هذا إيجاب الكفارة عند الأحناف بالأكل والشرب عمدًا فى نهار رمضان، بمفهوم النص الذى دل على وجوبها بالوقاع فيه عمدًا، وهو حديث الأعرابى الذى جاء إلى النبى - ﷺ - فقال: «هلكت وأهلكت يا رسول الله»، فقال له النبى - ﷺ -: «ماذا صنعت» فقال: «واقعت=

.. ..

=أهلى فى نهار رمضان»، فقال النبى - ﷺ -: «أعتق رقبة» الحديث، فإنهم قالوا: إن قول الأعرابى: «هلكت... إلخ» منزل منزلة السؤال عن الجناية التى هى معنى المواقعة فى هذا الوقت، وهى الجناية على الصوم بدليل قوله: «هلكت وأهلكت»، فإن الهلاك والإهلاك لا يكون كل منهما إلا بحدوث جناية موجبة لخوف العقاب، ولم يكن سؤاله واقعًا عن نفس الوقاع، فإن الوقاع ليس جناية فى ذاته لوقوعه فى محل مملوك له، لكن الوقاع فى ذلك الوقت جناية على الصوم، وذلك بدليل تخصيص الأعرابى نهار رمضان بالذكر. فاتضح بهذا أن سؤاله وقع عن الجناية على الصوم بالوقاع، وهذا المعنى يفهم لغة؛ لأنه لما اشتهر فرضية الصوم فى رمضان، واشتهر أن معناه الإمساك عن اقتضاء شهوتى البطن، والفرج، عرف كل من كان من أهل اللسان أن المواقعة فى ذلك الوقت جناية على الصوم، وأن المقصود من السؤال معرفة حكم الجناية، فكان المفهوم من قوله: «واقعت أهلى فى نهار رمضان» لغة الجناية على الصوم بالإفطار، كما أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] المنع من الإيذاء.

وجواب النبى - ﷺ - بقوله: «أعتق رقبة» وقع عن حكم الجناية الذى هو المراد من السؤال؛ أن الجواب مبنى على السؤال، ومطابق له خصوصًا الجواب الصادر عمن هو أفصح العرب والعجم قاطبة لا نفس الوقاع، فإنه غير مقصود، فيكون إيجاب الكفارة بقوله - عليه الصلاة والسلام -: «أعتق رقبة» فى مقابلة الجناية على الصوم، فلهذا أثبتنا الكفارة بالأكل والشرب بالمعنى المفهوم لغة من إيجابها بالوقاع، وهو كونه جناية على الصوم، وإنما كانت هذه الدلالة ظنية؛ لاحتمال أن يكون وجوب الكفارة بالوقاع؛ لأجل الجناية الخاصة بالوقاع، كما هو قول الإمام الشافعى لا الجناية المشتركة بين الوقاع، والأكل والشرب.

فإن قيل: الثابت بمفهوم الموافقة، كما هو اصطلاح الجمهور، أو بدلالة النص، كما هو اصطلاح الحنفية هو الذى يصير معلومًا للسامع بواسطة اللغة، بمجرد السماع؛ بحيث يكون الفقيه وغيره فى إصابته، وفهمه من اللفظ سواء، مع أن وجوب الكفارة بالأكل، والشرب مما يشتبه فهمه من حديث الأعرابى على الفقيه العالم بطرق الفقه، فضلا عن غيره، فكيف يكون هذا من باب مفهوم الموافقة.

والجواب: الشرط فى مفهوم الموافقة أن يكون المعنى الذى تعلق به الحكم ثابتا لغة؛ بحيث يعرفه أهل اللسان، فأما أن يكون الثابت بهذا المعنى فى غير موضع النص مما يعرفه أهل اللسان، فليس بشرط، وقد أوضحنا أن معنى الجناية فى سؤال الأعرابى ثابت لغة، مفهوم لأهل اللسان بداهة، فيكون من باب مفهوم الموافقة، غاية الأمر أن الثابت بذلك المعنى فى غير موضع النص، وهو وجوب الكفارة بالأكل والشرب قد اشتبه على البعض، بناء على أن تعلق الحكم، هل هو بالجناية من حيث هى؟ أو بالجناية المقيدة بالوقاع لا لخفاء معنى الجناية فى محل النص، فلا يقدح ذلك فى كون المثال المذكور من باب مفهوم الموافقة.

ولما كانت الدلالة فى هذا القسم ظنية؛ لاعتمادها على ظن المناط فى محل النطق، أو ظن=

.. ..

=وجوده في محل السكوت كانت مجالا للاجتهاد، والاختلاف فيها.

ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٧/٤، والبرهان لإمام الحرمين: ٤٤٩/١، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٦٢/٣، ونهاية السول للإسنوي: ٢٠٢/٢، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٣٧)، والمنخول للغزالي (٢٠٨)، وحاشية البناني: ٢٤٠/١، والإبهاج لابن السبكي: ٣٦٧/١، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ١٥/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣١٩/١، والتحرير لابن الهمام (٢٩)، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ١٧٢/٢ والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ١١٢/١.

(٦) مفهوم المخالفة - في تقسيم المفهوم- هو: ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق، على معنى أن يكون الحكم الثابت في محل السكوت مناقضًا للحكم الثابت في محل النطق، وبعبارة أخرى هو:

دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، مثل دلالة قوله - عليه الصلاة والسلام -: «في سائمة الغنم زكاة» على عدم وجوب الزكاة في معلوفة الغنم، ويطلق عليه أيضا «دليل الخطاب». أما تسميته بمفهوم المخالفة؛ فلأن حكم المنطوق مخالف لحكم المسكوت، وأما تسميته بدليل الخطاب؛ فلحصول الدلالة عليه بنوع من الاستدلال ببعض الاعتبارات، كالوصفية، والشرطية، ويسميه الأحناف بتخصيص الشيء بالذكر.

اتفق من قال بمفهوم المخالفة على أن له شروطا يجب تحققها فيه، بحيث إذا انتفى شرط منها انتفى المفهوم من أصله، فهي شروط لتحققه، ووجوده لا للاستدلال به مع وجوده، وتحققه بدونها، وأهم هذه الشروط ما يأتي:

الأول: ألا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم من المنطوق به، ولا مساواته له فيه؛ إذ لو ظهر كونه أولى أو مساويًا - لاستلزم ذلك ثبوت حكم المنطوق للمسكوت، فيكون مفهوم موافقة، لا مفهوم مخالفة؛ إذ لا يتأتى اجتماعهما في محل واحد بالنسبة لمدلول واحد؛ لما بينهما من التنافي.

الثاني: ألا يكون المسكوت عنه ترك التصريح به؛ لخوف محذور بسبب ذكره بطريق موافقته للمنطوق؛ كقول حديث عهد بالإسلام لعبده بحضور جمع من المسلمين: «تصدق بهذا على المسلمين» يريد: وغيرهم، ولكنه ترك التصريح بذلك خوفًا من اتهامه بالنفاق، فتخصيص محل النطق - أعني: المسلمين - بالذكر لا يدل على عدم التصديق في محل السكوت أعني: غير المسلمين ؛ لأن تخصيص محل النطق بالذكر إنما هو لخوف المحذور المتقدم لا لنفي الحكم عن محل السكوت.

وهذا إنما يتصور في كلام غير الله - عز وجل - أو ترك لجهل المتكلم بحكمه كقولك: «في الغنم السائمة زكاة» وأنت تجهل حكم المعلوفة، وعليه فتخصيص السائمة بالذكر لا يدل على عدم الوجوب في المعلوفة؛ لأن التخصيص المذكور إنما هو للجهل بحكم المسكوت عنه لا لنفي=

.. ..

=الحكم عنه، وهذا أيضا إنما يتصور في غير كلام الله عز وجل وكلام رسول ﷺ.

الثالث: ألا يكون القيد المنطوق به خرج مخرج الغالب المعتاد كقول الله - عز وجل -: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] فالتقييد هنا بالحجور إنما جرى مجرى الغالب المعتاد في الربائب؛ فإن الغالب على حالهن كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، لا لكونه شرطًا في حرمة الربائب على الأزواج، فلا يدل على عدم حرمة الربيبة التي ليست في حجر الزوج؛ حيث إن ذكره - كما قلنا - للأغلب المعتاد لا لنفي الحكم عما عداه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ الله فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣٩]، فإن تقييد جواز الخلع، بخوف عدم إقامة حدود الله - تعالى - بالشقاق بين الزوجين إنما وقع باعتبار الغالب؛ فإن الخلع إنما يقع غالبًا عند خوف الشقاق بين الزوجين الذي يؤدي إلى عدم إقامة حدود الله تعالى، ويقضي العرف بأن الزوجين لا يتخالعان، ولا يتقاطعان على الحب، والتصافي، وإنما تسمح المرأة ببذل المال المحبوب، ويستعيد الزوج عنها مالا، إذا أظهرا تقاليا وشقاقًا، فكان جريان التخصيص على حكم العرف لا لنفي الحكم عما عداه، فلا يدل على عدم جواز الخلع وعدم خوف الشقاق.

ومن ذلك أيضا قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحتْ نفسَها بغير إذنِ وليها؛ فنكاحُها باطلٌ باطل باطل» فإن تقييد بطلان نكاح المرأة نفسها بغير إذن وليها - إنما وقع بناء على أن الغالب أنها لا تنكح نفسها بغير إذن الولي لا لإخراج ما عداه من حكم المنطوق؛ فلا يدل على جواز نكاح نفسها بإذن الولي.

قال ابن القشيري: قال الشافعي: الغرض من المفهوم ألا يلغى القيد الذي قيد به الشارع كلامه، فإذا ظهر للقيد فائدة ما مثل أن أخرج على المعتاد الغالب في العرف، كفى ذلك، وقال: إذا تردد التخصيص بين تقدير ما عدا المخصص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف، فيصير تردد التخصيص بين هاتين الحالتين، كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال، فيلحق بالمحتملات؛ كقوله - تعالى -: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فاستشهاد النساء مع التمكن من إشهاد الرجال خارج عن العرف؛ لما في ذلك من الشهرة وهتك الستر، وعسر الأمر عند إقامة الشهادة، فجرى التقييد إجراء للكلام على الغالب.

وقد خالف في اشتراط هذا الشرط إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، والعز بن عبد السلام؛ أما إمام الحرمين، فلم يجعل عدم موافقة قيد المنطوق للغالب شرطًا في تحقق المفهوم، بل إن المفهوم قد يتحقق مع كون القيد موافقا للغالب؛ لأن المفهوم من مقتضيات اللفظ، ومدلولاته، فلا تسقطه موافقة الغالب لمجرد الموافقة؛ وإنما يكون ذلك بضرب من التأويل الذي يقتضيه الدليل الخارجي، أما مجرد الموافقة للغالب فلا تقوى على إسقاطه.

وأما العز بن عبد السلام فقد نقل عنه أن القاعدة تقتضي عكس هذا الشرط، وهو أن المنطوق لا يكون له مفهوم إلا إذا أخرج مخرج الغالب؛ لأن الوصف الغالب على الحقيقة تدل العادة على=

.. ..

=ثبوته لتلك الحقيقة، فالمتكلم يكتفى بدلالة العادة على ثبوته لها عن تخصيصه بالذكر، فإذا أتى به مع الحقيقة عند الحكم عليها مع أن العادة كافية في الدلالة على ثبوته لها، دل ذلك على أنه إنما أتى به؛ ليدل بذلك على تخصيصه بالحكم ونفيه عما عداه.

وأما إذا لم يكن غالبا على الحقيقة، فإن العادة لا تدل على ثبوته لها؛ لعدم شهرته وغلبته، فإذا أتى به المتكلم، والحالة هذه كان غرضه حينئذ إفهام السامع ثبوته للحقيقة لا نفى الحكم عما عداه.

أما ما قاله إمام الحرمين فيمكن أن يجاب عنه على ما قاله شراح «جمع الجوامع»: بأن المفهوم، وإن كان من مقتضيات اللفظ، إلا أنه من المقتضيات الخفية؛ لأن استفادته منه بواسطة أن التخصيص بالذكر لابد له من فائدة، وغير التخصيص بالحكم منتف.

فثبت أن التخصيص بالحكم هو الفائدة، وموافقة الغالب من المقتضيات الظاهرة؛ لاستفادتها من المتعارف، فيقدم عليه؛ حيث إن الظاهر يقدم على الخفى.

وأما ما نقل عن ابن عبد السلام، فقد أجاب عنه الإمام الغزالى بأن: الوصف إذا كان غالبًا على الحقيقة كان لازما لها بسبب الشهرة والغلبة، فذكره مع الحقيقة عند الحكم عليها يكون لغلبة حضوره فى الذهن لا لتخصيص الحكم به.

وأما إذا لم يكن غالبا، فإن الظاهر ألا يذكر مع الحقيقة، إلا لتقييد الحكم به؛ لعدم مقارنته للحقيقة فى الذهن حينئذ، فاستحضاره معه، واستجلابه لذكره مع الحقيقة لابد أن يكون لفائدة، والغرض عدم ظهور فائدة أُخرى؛ فتعين كون الفائدة تخصيص المنطوق بالحكم، وسلبه عما عداه.

والحق هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من اشتراط عدم موافقة القيد المنطوق به للغالب المعتاد فى تعين مفهوم المخالفة.

الرابع: ألا يكون المذكور قصد به التفخيم، وتأكيد الحال؛ كقوله - ﷺ - «لا يحلُّ لامرأة تؤمنُ بالله، واليوم الآخر أن تحد...» الحديث، فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتأكيد الأمر لا المخالفة، وكقوله - ﷺ -: «الحجُّ عرفةٌ».

الخامس: ألا يكون المذكور قصد به زيادة الامتنان كقوله - تعالى -: ﴿لتأكلوا منه لحما طريا﴾ [النحل: ١٤] فلا يدل على امتناع القديد.

السادس: أن يذكرمستقلا، فلو ذكر على وجه التبعية لشىء آخر، فلا مفهوم له كقوله - تعالى- ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن قوله: ﴿فى المساجد﴾ لا مفهوم له بالنسبة لمنع المباشرة؛ فإن المعتكف تحرم عليه المباشرة مطلقا.

السابع: لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر، فلا مفهوم له؛ كقوله - تعالى -: ﴿والله على كل شىء قدير﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ لأنا نعلم أن الله قادر على المعدوم الممكن، وليس بشىء؛ فإن المقصود بقوله تعالى: ﴿كل شىء﴾ التعميم فى الأشياء الممكنة لا قصر الحكم. =

.. ..

=الثامن: ألا يعود على أصله الذى هو المنطوق بالإبطال، فلا يحتج على صحة بيع الغائب، بمفهوم قوله - ﷺ - «لا تبع ما ليس عندك» ؛ إذ لو صح لصح بيع ما ليس عنده الذى نطق الحديث بمنعه؛ لأنه لم يفرق بينهما أحد.

التاسع: ألا يكون هناك عهد، وإلا فلا مفهوم له، ويصير بمنزلة اللقب من إيقاع التعريف عليه إيقاع العلم على مسماه، وهذا يؤخذ من تعليلهم إثبات مفهوم الصفة؛ بأنه لو لم يقصد نفى الحكم عما عداه، لما كان لتخصيصه بالذكر فائدة.

وقولهم فى مفهوم الاسم: إنه إنما ذكر؛ لأن الغرض منه الإخبار عن المسمى، فلا يكون حجة.

العاشر: ألا يكون المنطوق واردًا لسؤال عنه، أو واقعة تتعلق به، أو للجهل بحكمه دون حكم المسكوت عنه، كما لو سئل النبى ﷺ: «هل فى الغنم السائمة زكاة»، أو قال قائل بحضرته: لفلان غنم سائمة؛ أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة، فقال: «فى الغنم السائمة زكاة» إعلاما بحكم السائمة، فإن تخصيص السائمة هنا لا يدل على سلب الحكم عما عداها؛ لأن التخصيص هنا ورد جوابًا عن السؤال؛ أو بيانًا لحكم الحادثة؛ أو لإزالة جهله بحكم السائمة لا لنفى الوجوب عما عداها.

الحادى عشر: ألا يكون خروج المنطوق مقيدا بصفة للخوف من تخصيصها بالاجتهاد عن العموم لولا ذكر الصفة، فإنه إذا قيل: «فى الغنم زكاة» ولم يخصصها بصفة السوم يحتمل أن المجتهد يخرج السائمة من عموم الغنم، فيقال: «فى الغنم السائمة زكاة» لئلا يخصص عن العموم، فلا يدل على نفى وجوب الزكاة عن المعلوفة؛ لأنه لو لم يحمل على هذه الفائدة يلزم الإلغاء، وهناك شروط أخرى غير ما ذكرنا.

وخلاصة القول: أن مفهوم المخالفة يتحقق إذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عما عداه، فمتى بان له فائدة أخرى لا يدل على نفى الحكم عما عداه، ولم يكن له مفهوم، وإنما اشترطوا لتحقق المفهوم انتفاء المذكورات؛ لأنها فوائد ظاهرة لاقتضاء المقام، والقرائن لها، وهو فائدة خفية؛ لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لابد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف، فتعين التخصيص.

بعد هذا العرض لبيان حقيقة مفهوم المخالفة، وبيان شروطه التى يتحقق بها عند القائلين به. ننتقل بعد ذلك إلى الكلام على أنواعه فنقول:

ولمفهوم المخالفة أنواع كثيرة بحسب القيد الذى قيد به منطوق النص، ومن هذه الأنواع ما يأتى:

الأول: مفهوم الصفة كما فى حديث: «فى الغنم السائمة زكاة».

الثانى: مفهوم العدد؛ كما فى قوله - تعالى -: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤]

الثالث: مفهوم الشرط؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦].

الرابع: مفهوم الغاية؛ كما فى قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢]. =

.. ..

=الخامس: مفهوم الحصر كما في قولنا: «ما قام إلا زيد، وإنما العالم زيد، وصديقى زيد».
السادس: مفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب، كما فى قولنا: «قام القوم إلا زيدا».
السابع: مفهوم اللقب كما في قولنا: «جاء زيد»، و«فى الغنم زكاة». هذه هى أنواع المفهوم المخالف، وأصنافه التى اشتهرت عند الفقهاء الأصوليين، ودار حولها البحث والدراسة إثباتًا ونفيًا. وقد أضاف بعض الأصوليين على هذه الأنواع، مفهوم العلة نحو: «حرمت الخمر لإسكارها». ومفهوم الزمان نحو: قوله - تعالى -: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [البقرة: ١٩٧].
ومفهوم المكان نحو: «جلست أمام زيد». ومفهوم الحال نحو: «أحسن إلىَّ العبد مطيعًا».
وهذه الأنواع فى الحقيقة داخلة فى مفهوم الصفة، ولا وجه لزيادتها على الأنواع المتقدمة، ولا لجعلها أنواعا مستقلة. لقد اتفق الأصوليون على صحة الاحتجاج بما يسمى بمفهوم الموافقة فى إثبات الأحكام الشرعية ونفيها، ووجوب العمل به، كالمنطوق، ولم يخالف فى ذلك أحد إلا الظاهرية. حيث قالوا بعدم حجيته، وفى هذا يقول القاضى أبو بكر الباقلانى: القول بمفهوم الموافقة مجمع عليه من حيث الجملة. وقال ابن رشد: لا ينبغى للظاهرية أن يخالفوا فى مفهوم الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذى يرد ذلك يرد نوعًا من أنواع الخطاب.
وقال الزركشى: وقد خالف فيه ابن حزم. قال ابن تيمية: وهو مكابرة.
والحق أن ابن حزم هو الذى حمل لواء القول بإنكار حجيته ونسب ذلك إلى الظاهرية، وتولى الدفاع عن هذا القول على شذوذه، وتهجم على جماهير العلماء، وأتى فى هذا الباب بالشىء الكثير من الشبه التى سماها حججًا وردودًا مع أنها لا تخرج فى مجموعها عن شبه واهية لا تغنى من الحق شيئًا، ومكابرة لا تسيغها قوانين المناظرة. هذا، والنزاع فى حجية مفهوم الموافقة إثباتًا ونفيًا، يرجع فى المعنى إلى الخلاف فى تحقق مفهوم الموافقة، وعدم تحققه؛ بمعنى أن القول بحجية مفهوم الموافقة يرجع فى المعنى إلى القول بأن النص الدال على ثبوت الحكم فى محل النطق يدل على ثبوته أيضا فى محل السكوت؛ لاشتماله على المعنى الذى ثبت الحكم لأجله فى محل النطق سواء كان محل السكوت أولى بالحكم فى محل النطق، أو مساويًا له فيه.
والقول بعدم حجيته، كما قالت بذلك الظاهرية يرجع فى المعنى إلى القول بعدم دلالة النص على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت الأولى، أو المساوى، هذا هو المراد بالنزاع فى حجية مفهوم الموافقة إثباتا ونفيا، وليس المراد به: ما يتبادر من ظاهر التعبير بالخلاف فى الحجية من الاتفاق على تحقق الموافقة، وأن المنطوق له دلالة على المسكوت، والخلاف بعد ذلك إنما هو فى حجية هذه الدلالة والعمل بها، إذ بعد تسليم تحقق الدلالة المذكورة لا يتأتى الخلاف فى حجيتها، وإلا لزم القول بإسقاط نوع من أنواع الدلالات الشرعية مع التسليم بتحققها.
أوضحنا معنى مفهوم المخالفة؛ وبينا أنه يتنوع بحسب القيد الذى قيد به منطوق النص إلى أنواع منها: مفهوم الصفة، ومفهوم العدد، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر، ومفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب، ومفهوم اللقب. ولقد وقع الجدل والخلاف حول هذا=

لا يتناول إلا مفهوم المخالفة، وفيه نظر، وهو أنه ليس المفهومُ هو الاستدلال المذكور، والاستدلال غير المفهوم.

وقال الشيخ أبو إسحاق [فى «شرح اللمع»]: مفهوم الخطاب [هو] (١) كل ما فهم من الخطاب مما لم يتناوله النطق، وفهم من معناه (٢)، قال صاحب «الإحكام»:

=الموضوع، وأوسع العلماء فيه مجال الجدل والمناظرة؛ سعيًا وراء الحق الذى تميل إليه النفوس فى استنباط الأحكام الشرعية؛ لأن مرجع ذلك كله إلى بحث آيات، وأحاديث الأحكام من ناحية أنهما يكونان منبعين من منابع التشريع بمفهومها المخالف، كما أنهما كذلك بمفهومهما الموافق، ومنطوقهما الصريح، وغير الصريح.

والخلاف فى حجية مفهوم المخالفة يرجع فى المعنى إلى الخلاف فى تحققه وعدم تحققه، وبعبارة أخرى: إلى أن لفظ المنطوق هل يدل على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه أو لا يدل؟ لا، إن الخلاف فى حجيته بعد الاتفاق على ثبوته وتحققه؛ لأن بعد الاتفاق على تحققه، أى: على دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، لا يتأتى الخلاف فى حجية هذه الدلالة؛ وإلا لزم إسقاط نوع من الدلالات الشرعية، وهو واضح البطلان.

وقد أورد تاج الدين السبكى فى «جمع الجوامع» عند ذكر مذاهب العلماء فى حجيته:

أولا: الإثبات على الحجية.

ثانيا: الإنكار المقابل له على المفاهيم أنفسها إشارة إلى اتحاد كونها مفاهيم، وكونها حجة فى المعنى. لما كان هذا الخلاف يختلف حاله باختلاف الأنواع المتقدمة، حيث يذهب بعض العلماء إلى حجية الجميع، وبعضهم إلى عدم حجيتها، وبعض يقول بحجية البعض دون البعض، ويختلف حاله كذلك باعتبار موارد هذه الأنواع. حيث يقول بعضهم بحجيتها فى جميع الموارد. وبعضٌ بحجيتها فى الإنشاء دون الخبر. وبعضهم بحجيتها فى كلام الشارع دون كلام الناس. وبعضهم بحجيتها فى كلام الناس دون كلام الشارع، وكان بعض هذه الأنواع يختص ببعض الأدلة التى لا يشاركه فيها غيره من الأنواع؛ فضلاً عن الأدلة المشتركة بينها. ينظر: البحر المحيط للزركشى: ٤/١٣، والبرهان لإمام الحرمين ١/٤٤٩، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى (٣٨)، والمنخول للغزالى (٢٠٨)، وحاشية البنانى: ١/٢٤٥، والآيات البينات لابن قاسم العبادى: ٢/٢٣، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٢٦، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/٩٨، وحاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى: ٢/١٧٣، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى: ١/١٤١، والوجيز للكراماستى (٢٤)، وميزان الأصول للسمرقندى: ٩/٥٧١، ونشر البنود للشنقيطى: ١/٩١، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ١/١١٥.

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) ينظر اللمع (صـ٢٥).

[٣٠٩/أ] المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق.

وقال ابن الحاجب: المفهوم: ما دلَّ عليه اللفظ في غير محلِّ النطق، والمنطوقُ: ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق (١).

وقيل: المفهومُ: دلالةُ المنطوق عَلى حكم المسكوت إلزاماً، وهو فاسد؛ لأنَّ المفهوم ما هو الدلالة؛ بل المدلول، على ما ظَهَرَ من كلام الأئمة.

هذا هو الكَلاَمُ في حقيقة «المفهوم»، وأمَّا بَيَانُ أقسامها؛ أعني: أَقْسَامَ مَفْهُومِ المخالفة - فقد رتَّبها الغزاليُّ على ثماني مراتب (٢):

الأولى - وهي أَبْعَدُهَا، وقد أَقَرَّ ببطلانها كُلُّ محصِّل من القائلين بـالْمَفْهُومِ -: وهو «مفهوم اللقب» (٣)؛ [كتخصيص الأشياء الستة في الربا].

---

(١) ينظر المختصر (١٧١/٢).

(٢) ينظر المستصفى (٢٠٤/٢) في القول في درجات دليل الخطاب.

(٣) مفهوم اللقب: هو ما يفهم من تعليق الحكم باللقب، والمراد باللقب في اصطلاح الفقهاء والأصوليين: اللفظ الدال على الذات دون الصفة، فيشمل العلم بأنواعه الثلاثة عند النحويين، وهي: الاسم، والكنية، واللقب، فاصطلاح الأصوليين في اللقب مغاير لاصطلاح النحويين، مثال ذلك: «جاء زيد» مفهومه أن غير زيد لم يجئ، وقولنا: على زيد حجٌّ، أي: لا على غيره، ويتضمن أيضًا اسم الجنس سواء كان إفراديًا؛ كما في حديث: «الماء من الماء» مفهومه: أنه لا غسل بغير إنزال - أو جمعيًا نحو: «في الغنم زكاة» مفهومه: أنه لا زكاة في غير الغنم من الحيوانات، ومثل اسم الجنس اسم الجمع؛ كرهط، وقوم، ويتضمن أيضًا المشتق الذي غلبت عليه الاسمية؛ كالطعام، كما يفيده تمثيل الإمام الغزالي في «المستصفى» اللقب بحديث: «لا تبيعوا الطعام بالطعام». قال ابن الحاج في تعليقه عليه: إنه لا فرق بين قولنا: في الغنم زكاة، وفي الماشية زكاة؛ لأن الماشية وإن كانت مشتقة؛ لكن لم يلحظ فيها المعنى، يعني: الوصف، بل غلبت عليها الاسمية.

وتنوعت آراء العلماء في حجية مفهوم اللقب على مذاهب منها:

الأول: أنه ليس بحجة، أي: أن تعليق الحكم باللقب لا يدل على نفي الحكم عما عداه، وهذا مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنفية، والحنابلة.

الثاني: أنه حجة، أي: أن التعليق المذكور يدل على نفي الحكم عما عدا اللقب، وإليه جرى أبو بكر محمد بن جعفر القاضي المشهور بالدقاق، وأبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي من فقهاء الشافعية. قال سليم الرازي في «التقريب»: صار إليه الدقاق، وغيره من أصحابنا، يعني: الشافعية؛ وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك، ثم قال: وهو الأصح. =

المرتبة الثانية: الاسْمُ المشتقُّ الدَّالُّ على جنس؛ كقوله عليه السَّلاَمُ: «لا تبيعـوا الطَّعـامَ بالطَّعَامِ»(١).

قال الغَزَّالىُّ: وهذا يظهر إلحاقه باللقب.

المرتبة الثَّالثة: تخصيصُ الأَوْصَافِ بالذكر؛ وهـى الشىءُ يطرأ وَيـزُول؛ - كقولـه - عليه السلام -: «الثَّيِّبُ أحَقُّ بِنَفْسِها» (٢)، «السَّائمةُ تَجبُ فيها الزَّكَاةُ».

=قال إلكيا الطبرى: إن ابن فورك كان يميل إليه، وحكاه السهيلى فى نتائج الفكر عن أبـى بكـر الصيرفى، ونقل القول به عن ابن خويز منداد، والباجى، وابن القصار من فقهـاء المالكيـة، ونقلـه أبو الخطاب الحنبلى فى «التمهيد» عن منصوص الإمام أحمد، قال: وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية.

وقال القاضى عبد الوهاب، وهو من أئمة المالكية: إن القول بمفهوم اللقب، جحود لما هـو معلـوم ضرورة من اللغة.

وقال المازرى: وهو من كبار المالكية أشير إلى مالك القول به لاستدلاله فى «المدونـة» علـى عـدم إجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلاً بقوله تعالى: ﴿ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات﴾ [الحج: ٢٨] قال: فذكـر الأيـام، ولم يذكـر الليـالى، وبهـذا يتبين للنـاظر أن نسبة القـول بمفهـوم اللقـب إلى الإمام مالك - رضى الله عنه - كما يقوله أبو الخطاب الحنبلى ليست على ما ينبغى.

ينظر: البحر المحيط للزركشى: ٢٤/٤، والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى: ٦٧/٣، والتمهيد للأسـنوى (٢٦١)، والمنخـول للغـزالى (٢١٤)، والمستصفى لـه: ٢٠٤/٢، وحاشـية البنـانى: ٢٥٢/١، والإبهاج لابـن السبكى: ٣٧٤/١، والآيـات البينـات لابـن قاسـم العبـادى: ٣٢/٢. وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٣٠/١، والتحرير لابن الهمام (٤٠)، وتيسير التحريـر لأمير بادشاه: ١٣١/١، وحاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٨٢، وميزان الأصـول للسـمرقندى: ٥٧٩/١، ونشـر البنـود للشـنقيطى: ٩٧/١، والتقريـر والتحبـير لابـن أمـير الحـاج ١٤١/١، وينظر شرح تنقيح الفصول (٢٧١).

(١) سيأتى.

(٢) أخرجه مالك (٥٢٤/٢) كتاب النكاح - باب استئذان البكر والأيم فى أنفسـهما - حديـث (٤) ومن طريق مالك رواه أحمـد (٢٤١/١ - ٢٤٢) والدارمـى (١٣٨/٢) كتـاب النكـاح - بـاب استئمار البكر والثيب، ومسلم (١٠٣٧/٢) كتاب النكاح - باب استئذان الثيب فى النكـاح - حديث (٦٦/١٤٢١) وأبو داود (٥٧٧١٢) كتاب النكاح - باب فى الثيب حديـث (٢٠٩٨) والـترمذى (٤١٦/٣) كتـاب النكـاح - بـاب مـا جـاء فـى استئمار البكـر والثيـب - حديـث (١١٠٨) والنسائى (٨٤/٦) كتـاب النكـاح - بـاب اسـتئذان البكـر فـى نفسـها، وابـن ماجـة (٦٠١/١) كتاب النكـاح - بـاب استئمار البكـر والثيـب - حديـث (١٨٧٠) وابـن الجـارود صـ(٢٣٨): كتاب النكاح - حديث (٧٠٩) والشافعى (١٢/٢) كتـاب النكـاح: بـاب فيمـا=

المرتبة الرابعةُ: أن يذكر الاسم العامّ، ثم تذكر الصفة الخاصَّة فى معرض الاستدراك والبيان؛ كقوله [(١)] - عليه الصلاة والسلام -: «فى الْغَنم السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»[(٢)].

المرتبة الخامسة: الشرط؛ وذلك أن تقول: «إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه»، [وقوله تعالى][(٣)]: ﴿وإِنْ كُنَّ أُولاَتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

المرتبة السادسة: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِنَّمَا الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ»[(٤)]، [وقوله عليه الصَّلاة والسَّلام [(٥)]] -: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ الماءِ» [(٦)] فالحصر فى مدلول «إِنَّمَا» قيل:

=جاء فى الولى حديث (٢٤) وعبد الرزاق (١٤٢/٦) رقم (١٠٢٨٣) والدارمى (١٣٨/٢) كتاب النكاح: باب استئمار البكر والثيب وسعيد بن منصور (١٨١/١- ١٨٢) رقم (٥٥٦) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٦٦/٤) والدارقطنى (٢٣٨/٣ - ٢٣٩) كتاب النكاح والبيهقى (١١٥/٧) كتاب النكاح باب ما جاء فى النكاح، والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٣٧٦/٥) والبغوى فى «شرح السنة» (٢٥/٥ - بتحقيقنا) عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس. قال: قال رسول الله ﷺ: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر فى نفسها وإذنها صماتها» وأخرجه أحمد (٢١٩/١) ومسلم (١٠٣٧/٢) كتاب النكاح باب استئذان الثيب فى النكاح - حديث (١٤٢١/٦٧) وأبو داود (٥٧٧/٢-٥٧٨) كتاب النكاح - باب فى الثيب - حديث (٢٠٩٩) والنسائى (٨٥/٦) كتاب النكاح - باب استئمار الأب البكر فى نفسها - والحميدى (٢٣٩/١) رقم (٥١٧) من طريق زياد بن سعد عن عبد الله بن الفضل عن نافع عن جبير عن ابن عباس به بلفظ الثيب: «بدل الأيم». وأخرجه أبو داود (٥٧٨/٢) كتاب النكاح: باب فى الثيب (٢١٠٠) والنسائى (٨٤/٦) كتاب النكاح: باب استئمار الأب البكر فى نفسها، وأحمد (٢٦١/١) من طريق صالح بن كيسان عن عبد الله بن الفضل به. وأخرجه عبد الرزاق (٦/ ١٤٢) رقم (١٠٢٨٢) من طريق سفيان الثورى عن عبد الله بن الفضل به.

(١) فى «أ، جـ»: كما لو قال.

(٢) تقدم.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) أخرجه البخارى (٣٨١/٤) كتاب البيوع: باب بيع الدينار بالدينار نساءً حديث (٢١٧٨) ومسلم (١٢١٧/٣ - ١٢١٨) كتاب المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل حديث (١٠١، ١٠٢، ١٠٣/١٥٩٦) والنسائى (٢٨١/٧) كتاب البيوع: باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة، وابن ماجه (٧٥٨/٢ - ٧٥٩) كتاب التجارات: باب من قال: لا ربا إلا فى النسيئة حديث (٢٢٥٧) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٦٤/٤) والبيهقى (٢٨/٥) من حديث ابن عباس عن أسامة بن زيد.

(٥) سقط فى «أ، جـ».

(٦) رواه مسلم (٢٧١/٢ - نووى) كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء الحديث=

هو من باب المفهوم، وقيل: هو مِنْ باب المنطوق؛ نقله[1] ابن الحاجب [2] والحصر فى نحو قولك: «العَالِم زَيْدٌ» وَ«صَدِيقى عَمْروٌ» منطوقٌ، وقيل: مفهوم، وقيل ليس منهما[3].

المرتبة السابعة: [مدُّ] الحكم إلى غاية بـ«إلى» و«حتى» قال به من لا يقول بمفهوم الشرط؛ كالقاضى عبد الجبَّار، وقال بمنعه بعض الفقهاء [4]؛ كقوله تعالى: ﴿وَلاَ

=(٨٠، ٣٤٣/٨١) وأبو داود (١٠٥/١) كتاب الطهارة، باب فى الاغتسال الحديث (٢١٧) وأحمد (٢٩/٣، ٣٦، ٤٧، ٩٤) وابن حبان فى صحيحه (٤٤٣/٣) رقم (١١٦٨) وابن خزيمة فى صحيحه (١١٧/١، ١١٨) رقم (٢٣٣، ٢٣٤) والحازمى فى الاعتبار (صـ١١٩) والحديث رواه البخارى (٣٨٠/١) كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين الحديث (١٨٠) وابن ماجه (١٩٩/١) كتاب الطهارة، باب الماء من الماء الحديث (٦٠٦) وفيه القصة الموجودة عند مسلم دون قوله: «إنما الماء من الماء» وقد روى هذا الحديث عن جمع من الصحابة مثل أبى أيوب ورافع بن خديج وابن عباس.

(١) فى «أ»: ونقله.

(٢) ينظر المختصر (١٧٢/٢).

(٣) اختلف العلماء والأصوليون فى دلالة تعريف المبتدأ باللام، أو الإضافة على الحصر بمعنى نفى الحكم عن غير المذكور، وعدمه على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يدل على الحصر، وهذا مذهب حجة الإسلام أبى حامد الغزالى، وإمام الحرمين، والإمام الرازى، والجمهور من الفقهاء والمتكلمين.

المذهب الثانى: أنه لا يدل على الحصر، وإليه ذهب كثير من علماء الحنفية والباقلانى، واختاره الآمدى.

(٤) مفهوم الغاية: هو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية؛ كـ«إلى»، و«حتى»، وغاية الشىء آخره، وذلك كما فى قوله عز وجل: ﴿يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فمنطوق الآية تحريم قربان النساء مدة زمان الحيض، وقبل الغسل، وتدل بمفهومها المخالف على جواز القربان منهن بعد انقضاء زمان الحيض، والاغتسال - وقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فمنطوقه أن عدم حِل المطلقة ثلاثا لمطلقها -مغيا بنكاح الزوج الآخر لها، ومفهومه المخالف أنها تحل له بعد نكاح الزوج الآخر لها بشرطه - وقول النبى ﷺ: «لا زكاة فى مال، حتى يحول عليه الحولُ» فالمنطوق عدم وجوب الزكاة فى المال قبل حولان الحول عليه، والمفهوم المخالف وجوب الزكاة فى المال بعد حولان الحول عليه، وقوله - عز وجل -: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإنه يفهم منه عدم وجوب الصيام فى الليل.

مذاهب العلماء وآراؤهم فى حجية مفهوم الغاية: اختلف الأصوليون فى حجية مفهوم الغاية، وبعبارة أخرى فى القول به إثباتا، ونفيًا - على مذهبين:

المذهب الأول: أنه حجة، بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية يدل على انتفاء ذلك الحكم عما=

تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

=بعدها؛ وإليه ذهب جميع القائلين بمفهوم الصفة والشرط، وبعض من لم يقل بهما؛ كحجة الإسلام الغزالى، وعبد الجبار المعتزلى، والإمام أبى الحسين البصرى، والقاضى أبى بكر الباقلانى، وبعض الأصوليين من الحنفية.

وفى هذا يقول سليم الرازى: لم يختلف أهل العراق فى ذلك.

وقال القاضى فى «التقريب»: صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية.

قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية.

المذهب الثانى: أنه ليس بحجة، بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية لا يدل على انتفاء الحكم عما بعدها، بل هو مسكوت عنه غير متعرض له بنفى أو إثبات؛ وهو مذهب أصحاب أبى حنيفة، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، واختاره سيف الدين الآمدى؛ طردًا لباب المنع من العمل بالمفاهيم.

هذا حاصل الخلاف فى حجية مفهوم الغاية، وقد اتضح لك أنه مفروض فيما وراء الغاية لا فى الغاية نفسها، وذهب بعضهم إلى أنه مفروض فى الغاية نفسها؛ بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدل على انتفاء ذلك الحكم فى الغاية نفسها أو لا يدل؟- فالذى يقول بمفهومها، يقول بانتفاء الحكم فيها، ومن لا فلا، وهو مردود؛ لتصريح أكثر العلماء، لا سيما المحققين منهم؛ أن النزاع هنا إنما هو فيما بعد الغاية لا فى الغاية نفسها، نعم فى الغاية خلاف أيضًا، ولكنه خلاف آخر.

وحاصل هذا الخلاف: هل الغاية داخلة فى حكم المغيَّا أو خارجة عنه؟ وهو خلاف لا دخل له فى هذا المقام؛ فإن الكلام هنا فى دلالة المخالفة وعدمها، والخلاف هناك فى الدخول والخروج، وأين أحدهما من الآخر؛ فإنه على التقدير الثانى لا يستلزم المخالفة فإن الخروج أعم من أن يدل على المخالفة، أو يكون مسكوتًا عنه بخلاف الأول، وهو ظاهر، على أنا إن قلنا: بخروج الغاية عن المغيَّا يأتى خلاف المفهوم فيها أيضا، وبالجملة فهما خلافان متغايران.

أحدهما: أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدل على نفى الحكم عما بعدها أو لا ؟.

والثانى: أن هذه الغاية، هل هى داخلة فى حكم المغيا أو لا ؟ ولا ربط لأحدهما بالآخر، والمبحوث عنه هنا هو الأول دون الثانى، والثانى يجتمع مع القول بالمفهوم وعدمه كما أن النزاع الأول يجتمع مع القول بالدخول والخروج، ولا تنافى بينهما. ينظر: البحر المحيط للزركشى: ٤٦/٤، والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى: ٦٦/٣، ونهاية السول للأسنوى: ٢٠٥/٢، وحاشية البنانى: ٢٥١/١، والآيات البينات لابن قاسم العبادى: ٣٠/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٣٠/١، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١٠٠/١، وحاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى: ١٨١/٢، والوجيز للكراماستى (٢٤)، وينظر: المسودة (٣٥١)، والآيات البينات: ٣٠/٢.

المرتبة الثامنة: «لا عَالِمَ فى البَلَدِ إلا زيدٌ» (١).

و[منهم من] زاد فى أقسام المفهوم - مفهومَ الزمان؛ كقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ومفهوم المكان؛ كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ومفهوم الْعِلَّة؛ كقوله ﷺ: «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا جَفَّ ؟» [وَلَيْسَ مِنْهُ].

ومنهم من اعتبر [من] أقسامه - مفهوم العدد (٢) كقوله: «أَعْطِهِ مِائَةَ دِينَارٍ»،

---

(١) وهذا مثال لمفهوم الاستثناء والمقصود بمفهوم الاستثناء: هو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة استثناء، والاستثناء: هو إخراجُ ما لولاه لوجب دخوله، والمراد بالاستثناء هنا: الاستثناء من الكلام التام الموجب، وذلك مثل «قام القوم إلا زيدا» فإنه يفهم منه انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه، وهو «القوم» عن المستثنى، وهو «زيد»، وإنما قيدنا الاستثناء بكونه من الإثبات لإخراج الاستثناء من النفى، فإنه نوع من أنواع الحصر.

واختلف العلماء فى حجية مفهوم الاستثناء على مذهبين:

المذهب الأول: أنه حجة بمعنى أن الاستثناء من الإثبات يدل على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى، وإليه ذهب الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وطائفة من الحنفية، كفخر الإسلام، وشمس الأئمة، وأبى زيد وغيرهم.

المذهب الثانى: أنه لا يدل على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى، بل ما بعد «إلا» مسكوت عنه غير متعرض له لا بنفى، ولا إثبات، وعليه جرى أكثر الحنفية.

ينظر: البحر المحيط للزركشى: ٤/٤٩، والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى: ٣/٦٧، والآيات البينات لابن قاسم العبادى: ٢/٢٧، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٢٩.

(٢) مفهوم العدد: هو ما يفهم من تعليق الحكم بعدد معين؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤]؛ فإن تقييد الحد بالثمانين يفهم منه عند القائلين بمفهوم العدد أن الزائد عليها غير واجب، ومثل قول النبى ﷺ: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم، فليغسله سبعا» فإن تقييد الغسل بالسبع يفهم منه أن ما دون السبع غير كاف فى التطهير، وما زاد على السبع غير مطلوب فى تحصيل الطهارة.

ومفهوم العدد، وإن كان داخلاً فى مفهوم الصفة بالمعنى السابق، إلا أن المعدود موصوف بالعدد، أى: مقيد به.

ولهذا ألحقه بعض الأصوليين بمفهوم الصفة، إلا أننا جعلناه نوعا مستقلاً؛ تبعا لبعض الأصوليين، ولأن النزاع فيه ليس على نهج الخلاف فى مفهوم الصفة. آراء العلماء فى حجية مفهوم العدد إذا علق حكم بعدد معين؛ مثل: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤] فهل يدل ذلك على نفى الحكم عما عدا ذلك العدد أو لا؟ اختلف العلماء فى ذلك على طريقين: =

.. ..

=الطريق الأول: أنه يدل، وإليه ذهب مالك ونقله عن الشافعى أبو حامد، وأبو الطيب الطبرى، والماوردى وغيرهم، ونقله أبو الخطاب الحنبلى فى «تمهيده» عن أحمد بن حنبل، وإليه ذهب داود الظاهرى؛ وكذا الطحاوى، وصاحب «الهداية» والكرخى، ورضى الدين صاحب «المحيط» من الحنفية.

الطريق الثانى: أنه لا يدل، وإليه ذهب أصحاب الشافعى، وأبو حنيفة وأصحابه، وابن داود، والمعتزلة، والأشعرية، والقاضى أبو بكر الباقلانى، واختاره إمام الحرمين، والإمام البيضاوى فى «المنهاج»، وجرى عليه الإمام الرازى فى «المحصول» والآمدى فى «الإحكام». والآن يجدر بنا قبل الخوض فى حجج الفريقين المتنازعين أن نوضح أن محل النزاع مقيد بالقيود الآتية:

الأول: أن يكون المذكور هو العدد نفسه، كاثنين، وثلاثة، وعشرة...إلخ.

وأما ذكر المعدود، فلا نزاع فى أنه لا مفهوم له، فقوله - ﷺ -: «أحلت لنا ميتتان ودمان» - لا يدل على عدم حل ميتة أخرى، وإنما كان الخلاف فى العدد لا فى المعدود؛ لأن العدد صفة فى المعنى، فقولنا: «فى خمسٍ من الإبل شاة» فى معنى قولنا: فى إبل خمس؛ بجعل «خمس» صفة للإبل، وهى إحدى صفتى الذات؛ لأن الإبل قد تكون خمسا، وقد تكون غير ذلك، فلما قيد وجوب الشاة فيها بالخمس، فهم أن غيرها بخلاف ذلك، بخلاف المعدود، فإنه لما لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه - صار كاللقب، واللقب لا فرق فيه بين أن يكون واحدًا، أو مثنى، أو جمعًا. ألا ترى أنك لو قلت: «رجال» - لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد، ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد، فكذلك المثنى؛ لأنه اسم موضوع لاثنين، كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد على ذلك؛ فلهذا لم يكن قوله - ﷺ -: «ميتتان» يدل على نفى حل ميتة ثالثة؛ كما أنه لو قال: «أحلت لنا ميتة» - لم يدلَّ على عدم حل ميتة أخرى.

نعم إذا أريد بالمعدود العدد، كان محل خلاف كالعدد نفسه، وتفصيل ذلك أن المثنى من جنس، تارة يراد به ذلك الجنس ويكون جانب العدد مغمورًا معه، وتارة يراد به العدد من ذلك الجنس، ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول قلت: جاءنى رجلان لا امرأتان، فلا ينافى ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة؛ لأن المراد بالمثنى هنا الجنس لا العدد، وإذا أردت الثانى قلت: جاءنى رجلان لا ثلاثة، فلا ينافى ذلك أن يكون جاءه نسوة؛ لأن المراد هنا العدد من ذلك الجنس، وكذلك الحال فى المفرد تقول: جاءنى رجل لا امرأة فى الأول، أو جاءنى رجل لا رجلان فى الثانى، فإن كان فى الكلام قرينة لفظية، أو حالية تبين المراد - اتبعت، وعمل بحسبها، وإلا فلا دليل فيه لواحد منهما: فمن الأول حديث: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ» ؛ لأنه سيق لبيان حل هاتين الميتتين، وليس فيه إشعار بحكم ما سوى ذلك، فكان المقصود منه المعدود لا العدد، ومن الثانى قول النبى ﷺ: «إذ بَلَغَ الماءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ» ؛ لأن قوله: «إذا بلغ» قرينة دالة على أنه أريد التقييد بهذا القدر المخصوص، فكانت صفة العدد فيه هى المقصود؛ ولذلك صح التمسك به عند القائلين بالمفهوم.

=

ومفهوم المانع؛ كقولهم: «النَّجَاسَةُ مَانِعَةٌ مِنْ [صحَّة] [(١)] الصَّلاَةِ»؛ فإنه يدل على أن الطهارة شرط لصحة الصلاة.

تنبيهان: [الأول] [(٢)]: اعلم أن إمام الحرمَيْن قد نقل فى كتاب «البرهان» [(٣)] أَنَّ لفظة «ما» فى[(٤)] «إنَّمَا» للنفى؛ [فلا يكون مدلول «إنَّما» من أقسام المفهوم؛ ضرورة أن النفى][(٥)] والإثبات يدلُّ على كل واحد منهما لفظٌ منطوقٌ به.

الثانى: أن عند بعضهم:«صَدِيقى زَيْدٌ» من باب المفهوم فى دلالته على الحصر.

وقال ابن الحَاجِبِ [(٦)]: الْحصْرُ من باب المفهوم فى قول القائل: «العَالِم زَيْدٌ»، والإمام يقول: إنما لزم؛ لأن «العالِم» مقترن بالألف واللام؛ فكأن كل عالِم زيد.

واعلم أنه قيل: إنه مفهوم، وإمام الحرمين ينكر ذلك، ويقول: قوله: «تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»[(٧)] ليس من هذا القبيل، وليس ذلك من باب المفهوم المتلقى

=الثانى: ألا يكون المقصود من ذكر العدد التكثير، أما إذا قصد به ذلك؛ كالسبعين، والألف، وغيرهما مما جرى مجراهما فى قصد التكثير والمبالغة فى لسان أهل اللغة - فإنه لا يدل على التحديد، ولا يكون له مفهوم اتفاقًا - قاله ابن فورك.

الثالث: ألا يقصد بذكر العدد المعين - التنبيه به على ما زاد عليه، وإلا فلا يدل التقييد به على أن ما عداه حكمه بخلافه؛ كحديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا» ؛ فإن فى العدد المذكور تنبيها على أن ما زاد عليه أولى بعدم حمل الخبث؛ لأن ما زاد على القلتين فيه القلتان وزيادة، وتعليق الحكم بالقلتين، إنما كان لمعنى الكثرة الدافعة للخبث، وإذا كانت هذه الكثرة متحققة فى القلتين، كانت متحققة فيما زاد عليهما من باب أولى، فيكون الحكم فى محل السكوت ثابتًا بمفهوم الموافقة الأولى، وهذا القيد الأخير، وإن كان معلوما مما سبق إلا أننا ذكرناه هنا للإيضاح وسيأتى الكلام عليه مفصلاً. ينظر: البحر المحيط للزركشى: ٣٧/٤، والبرهان لإمام الحرمين ٤٦٦/١، والتمهيد للأسنوى (٣٥٢)، ونهاية السول له: ٢٢١/٢، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى (٣٩)، وحاشية البنانى: ٢٥١/١ والآيات البينات لابن قاسم العبادى: ٣٠/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع ٣٢٨/١، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١٠٠/١.

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) سقط فى «أ، جـ».

(٣) ينظر البرهان (٤٧٩/١) (٣٨٣)

(٤) فى «أ»: و.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) ينظر المختصر (١٧٤/٢).

(٧) أخرجه الشافعى (٧٠/١): كتاب الصلاة: باب صفة الصلاة، الحديث (٢٠٦)، وابن أبى شيبة=

.. ..

=(٢٢٩/١) كتاب الصلوات: باب فى مفتاح الصلاة ما هو؟ وأحمد (١٢٩/١)، والدارمى (١٧٥/١): كتاب: باب مفتاح الصلاة: الطهور، وأبو داود (٤١١/١): كتاب الصلاة: باب الإمام يحدث بعد ما يرفع رأسه، الحديث (٦١٨)، والترمذى: (٨/١-٩): كتاب الطهارة: باب أن مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٣)، وابن ماجه (١٠١/١): كتاب الطهارة: باب مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٢٧٥)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار»، (٢٧٣/١) كتاب الصلاة: باب السلام فى الصلاة، والدارقطنى (٣٧٩/١): كتاب الصلاة: باب تحليل الصلاة التسليم، الحديث (١)، وأبو نعيم فى الحلية (٣٧٢/٨)، والبيهقى (١٧٣/٢): كتاب الصلاة: باب تحليل الصلاة بالتسليم، وأبو يعلى (٤٥٦/١)، رقم (٦١٦)، والخطيب (١٩٧/١٠)، والعقيلى فى «الضعفاء» (١٣٧/٢)، من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن الحنفية، عن على، عن النبى ﷺ. وقال الترمذى: (إنه أصح شىء فى هذا الباب وأحسن). وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوقٌ، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه. وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان أحمد بن حنبل، وإسحاق، والحميدى، يحتجون بحديثه، قال: محمد وهو مقارب الحديث.ا.هـ. وفى الباب: عن أبى سعيد، وابن عباس؛ وعبد الله بن زيد، وأنس، وابن مسعود موقوفًا عليه، وعائشة، من فعل النبى ﷺ وجابر أيضًا.

أمام حديث أبى سعيد: فأخرجه ابن أبى شيبة (٢٢٩/١): كتاب الصلاة: باب فى مفتاح الصلاة ما هو، وابن ماجه (١٠١/١): كتاب الطهارة وسننها: باب مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٢٧٦)، والدارقطنى (٣٥٩/١): كتاب الصلاة: باب مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (١)، والحاكم (١٣٢/١): كتاب الطهارة: باب مفتاح الصلاة الوضوء. وقال الحاكم: (صحيح الإسناد على شرط مسلم و لم يخرجاه).

حديث ابن عباس:- أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١٦٣/١١)، الحديث (١١٣٦٩) من جهة نافع، مولى يوسف السلمى، عن عطاء، عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ قال: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم».

والحديث ذكره الهيثمى فى «المجمع» (١٠٧/٢) وقال: رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط؛ وفيه نافع مولى يوسف السلمى ضعيفٌ ذاهبُ الحديث ا.هـ.

وقد أخرجه ابن أبى شيبة (٢٢٩/١): كتاب الصلاة: باب فى مفتاح الصلاة، عن أبى خالد الأحمر، عن ابن كريب، عن ابن عباس موقوفًا عليه.

حديث عبد الله بن زيد: أخرجه الدارقطنى (٣٦١/١): كتاب الصلاة: باب مفتاح الصلاة، الحديث(٥)، والطبرانى فى «الأوسط» كما فى «نصب الراية» (٣٠٨/١)، من طريق محمد بن عمر الواقدى، ثنا يعقوب بن محمد بن أبى صعصعة، عن أيوب بن عبد الرحمن، عن عباد بن تيم عن عمه عبد الله بن زيد به. وقال الطبرانى: لا يروى هذا عن عبد الله بن زيد إلا بهذا الإسناد تفرد به الواقدى ا.هـ والواقدى متروك. وقد توبع الواقدى على هذا الحديث، تابعه محمد بن=

من باب تخصيص الشيء بالذكر، بل هذا يقرر بالنقل، وهذا مما لا يبعد ادعاء إجماع أهل اللسان فيه، ومَنْ أبدى فى ذلك مراء، فهو مباهت [(١)].

وأما بيان مذاهب الناس: فإنا نذكرها [٣٠٩/ب] فى كل مسألة من المسائل مفصَّلة، والذى نقدمه: أن الشافعى - رضى الله عنه - قائل بكون المفهوم حجة مطلقا إلا مفهوم الاسم.

وأما الغزالى والقاضى [الباقلانى] [(٢)]: فإنهما لا يقولان بكون المفهوم حجة، أعنى به: مفهوم المخالفة [(٣)].

قال [إمام الحرمين] [(٤)]: أما منكرو صيغ العموم[(٥)]: فلا شك أنهم ينكرون المفهوم،

=موسى بن مسكين، أخرجه ابن حبان فى «المجروحين» (٢٨٩/٢) من طريقه، عن فليح بن سليمان، عن عبد الله بن أبى بكر، عن عباد بن تيم، عن عمه عبد الله بن زيد به. وقال ابن حبان عنه: كان ممن يسرق الحديث، ويحدث به ويروى عن الثقات أشياء موضوعات.

حديث ابن مسعود الموقوف: أخرجه البيهقى (١٧٣/٢-١٧٤): كتاب الصلاة: باب تحليل الصلاة بالتسليم.

وحديث عائشة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يفتح الصلاة بالتكبير، ويختمها بالتسليم». وأخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٨٢/٣)، من طريق سعيد بن أبى عروبة، عن يزيد بن بيان العقيلى، عن أبى الجوزاء، عنها. وهو عند مسلم (٣٥٧/١) كتاب الصلاة: باب ما يجمع صفة الصلاة، الحديث (٤٩٨/٢٤٠)، بلفظ: «كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين».

حديث جابر: أخرجه أحمد (٣٤٠/٣)، والترمذى (٩/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى أن مفتاح الصلاة الطهور (٤) من طريق أبى يحيى القتات، عن مجاهد، عنه به.

قال الحافظ فى «التلخيص» (٢١٦/١): وأبو يحيى القتات ضعيف، وقال ابن عدى: أحاديثه عندى حسان، وقال ابن العربى: حديث جابر أصح شيء فى هذا الباب كذا قال، وقد عكس ذلك العقيلى، وهو أقعد منه بهذا الفن. ا.هـ. وهذا الحديث قد عده السيوطى من الأحاديث المتواترة، فأورده فى «الأزهار المتناثرة» (صـ-٣٤) رقم (٣٠). وتبعه الشيخ جعفر الكتانى فى «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» (صـ-٩٦). رقم (٦٧).

(١) ينظر: البرهان (٤٨٠/١).

(٢) سقط فى «أ، جـ».

(٣) ينظر المستصفى (١٩٢/٢).

(٤) فى «أ، جـ»: الإمام.

(٥) ينظر البرهان (٤٥٠/١) (٣٥٥).

وشيخنا أبو الحسن الأشعرى مقدَّم الواقفية: فقد نقل (١) النقلة عنه رد الصيغة والمفهوم، وفى كلامه ما يدل على القول بالمفهوم؛ فإنه تعلَّق فى مسألة الرؤية (٢)

---

(١) فى «أ»: وقد نقل.

(٢) واتفقت كلمة الأشاعرة على جواز رؤيته تعالى عقلاً فى الدنيا والآخرة، بمعنى أنه تعالى يجوز أن ينكشف لعباده المؤمنين من غير ارتسام.

هذا الفصل: هنا الوصل صورة ولا اتصال شعاع، ولا حصول فى جهة مقابلة، واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية وأدلة عقلية، فنذكر فى الأدلة النقلية؛ لأنها الأصل فى هذا الباب، وهى أكثر من أن تحصى والمعتمد منها عند أهل السنة قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى - عليه السلام - فى ميقات المناجاة ﴿قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ تنطق الآية الكريمة بمسألة تتعلق بالذات الأقدس، وهى مسألة الرؤية، ولم يحدد النطق الكريم الحكم فيها، بل ترك لذوى العقول البحث. فكان القول بجوازها ووقوعها، وكان القول باستحالتها وعدم وقوعها، ولم يكن لصاحب كل قول من الآية الكريمة ما يعتمد عليه صريحا بل كل مستند له هو الركون إلى اللغة تارة، واللجوء إلى الدليل العقلى أخرى. غير أن أهل السنة نظروا إلى ظروف الآية، وما سيقت لأجله؛ فكانت عضدًا قويًّا ركنوا إليه.

فالآية الكريمة تقول: لقد دعى موسى - عليه السلام - لمناجاتنا، ورفعناه إلى هذا المستوى واتصل بالأفق الأعلى، وانتهى من الإنسانية إلى الذروة العليا، وشهد من أمر الله ما لم يصل غيره إلى تعلقه بأقوى الأدلة والبراهين، وأنزله هذه المنزلة، ووقف فى ساحة جلاله، وحظائر قدسه، ومساقط أنوار جماله، وذاق حلاوة خطابه.

أليس يطلب إلى ربه أن يمتعه بالنظر إلى ذاته الأقدس؛ ليجمع بين حلاوة الكلام، وجمال الرؤية، ويؤيد أن الحامل لموسى - عليه السلام - على طلب الرؤية عوامل الشوق ما روى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال: ﴿جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون رجلا وصعد موسى الجبل وبقى السبعون فى أسفل الجبل فكلم الله موسى وكتب له فى الألواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه: فقال رب أرنى أنظر إليك﴾ نعم طلبها بعامل الشوق، وقال ﴿رب أرنى أنظر إليك﴾، ولم يكن موسى قد جرى فى هذه القضية على غير المألوف، حيث جعل النظر مسببًا عن الرؤية، والحال أن النظر تقليب الحدقة نحو الشىء التماسًا لرؤيته، فهى متأخرة عنها؛ إذ الغرض: «رب أرنى أنظر إليك» مَكِّنِّى من رؤيتك؛ فأنظر إليك وأراك، ففى الكلام ذكر الملزوم وإرادة اللازم. نعم أقدم موسى على طلب النظر إلى الذات الأقدس، وانتظر ما يكون من أمر الله، وقد وقع عليه عامود من الغمام وتغشى الجبل جلال الرب وسمع النطق الكريم: «لن ترانى» عند هذه الآية الكريمة تقف المعتزلة رافعة الرأس، ولو أنهم لاحظوا ما كان من حب موسى واصطفاء الله له لم ينصرف ذهنهم إلى المنع من مطالعة الذات الأقدس،=

بقوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

فقال: لما ذكر الحجَاب فى إذلال الأشقياء أشعر ذلك بنقيضه فى السعداء، وقد تَحَقَّقتُ على طول بحثى عن كلام أبى الحسن أنه ليس من مُنْكِرِى الصيغ على ما اعتقده معظمُ النقلة؛ وإليه مال فى معارضاته مع أصحاب [الوعيد] (١) بإنكار الصيغ، فآل مذهبه إلى إنكار التعلُّق بالظواهر فيما ينبغى القطع فيه، فلا يرى له المنع (٢) من العمل [بقضايا] الظواهر فى مظانِّ الظنون.

وقد باح القاضى [الباقلانى] (٣) بإنكار المفهوم؛ وكذا أبوحنيفة (٤).

=بل المتبادر إلى الذهن: لن تقوى على رؤيتى، وأنت على ما أنت عليه؛ لتوقفها على استعداد فى الرائى، ولم يوجد فى موسى عليه السلام وقت الطلب؛ يشهد لهذا ما أخرجه الترمذى فى «نوادر الأصول» عن ابن عباس: «تلا رسول الله ﷺ هذه الآية فقال: قال الله تعالى: (يا موسى إنه لا يرانى حى إلا مات ولا رطب إلا تفرق؛ وإنما يرانى أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسامهم).

كذلك يدل على أن التأييد المستفاد من قوله تعالى: (لن ترانى)، إنما هو موقوف على عدم تغيير الحال، يؤيد ذلك ما رواه أبو الشيخ عن ابن عباس، وفيه يقول (يا موسى إنه لن يرانى أحد فيحيا، قال موسى: رب أن أراك ثم أموت أحب إلى من ألا أراك ثم أحيا)، وقد نبه جل شأنه بقوله: «لن ترانى» على وجود المانع، وهو الضعف عن تحملها حيث أراه ضعف من هو أقوى منه وتفتته عندما تجلى عليه الرب وغشيه ذو الجلال والإكرام.

فكان الجبل وتماسكه وعاد الجبل متقوض الأركان متداخل الأجزاء سقيم القوام، وكان موسى وعاد فاقد الحياة لطلبه هذه المرئية من الانكشاف وهو باق على حاله. أفاق موسى واسترد حياته، وقال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين، أُنَزِّهُك من أن أسالك شيئًا بغير إذنك تبت عن الإقدام وأنا أول المؤمنين بأنه لا يراك أحد فى هذه النشأة، وليس كما يزعم الخصم من أن التوبة دليل العصيان، فكان موسى يعلم امتناعها وقد طلبها وهى ممتنعة: بل تاب من طلب الرؤية بغير إذن، وكيف لا يتوب وهو الرب صاحب الجبروت وهو موسى المصطفى الكليم.

وقد قيل قديما (حسنات الأبرار سيئات المقرَّبين) - إلى هنا كان حتمًا أن نبين أن أهل السنة كانوا فى غنية عن أدلة الجواز، لكن دفعهم أن ما سيكون من الأدلة على الوقوع سمعى فحسب، قد يأتيها الخصم يمنع إمكان المطلوب لأجل هذا مهدوا الطريق للوقوع، فبرهنوا على الجواز بالأدلة النقلية والعقلية، وكان سلوكهم بهذا الطريق كافيا فى الاستدلال على الوقوع بالدليل النقلى، وتفصيل ذلك مذكور فى كتب العقائد.

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «جـ»: فالمنع.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) ينظر البرهان (٤٥١/١) (٣٥٥)، تيسير التحرير (٣١٥/١).

تنبيه: اعلم أن شرط مفهوم المخالفة عند القَائِلِينَ به: ألاَّ يظهر أن المسكوت عنه أولَى بذلك الحكم من المنطوق، ولا مساو، ولا خرج مخرج الغالب؛ كقوله تعالَى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ولا لسؤال سائل، أَوْ حدوث حادثة، أو تعذر جهالة؛ لوجوبٍ أو غيرِ ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر.

هذه هى المقدِّمة التى رأينا تقديمها على شرح مسائل المفهوم؛ فلنشرع - الآن - فى شرح المسألة التى نحن بصددها[١]؛ فنقول: الأمر أو الخبر المعلَّق على الشىء بحرف يقتضى [التعليق كـ«إن» و«إِذَا» و«مَهْمَا» وغير ذلك - يقتضى] [٢] ثبوت ذلك الجزاء عند تحقُّق الشىء المدلولِ على اشتراطه بحرف من حروف الشرط إجماعاً، وهل يقتضى العدم المشروط عند عدمِ ذلك الشرط؟ فيه الخلافُ بين العلماء.

مثال الأمر قوله: «أكرمه إنْ كان عالماً»، ومثال الخبر: «إنْ دَخَلْتِ الدار، فأنت طالقٌ»، فنقول: ههنا أمور أربعة:

أحدها: ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط.

وثانيها: عدم الجزاء عند [عدم] الشرط.

وثالثها: دلالة التعليق على ثبوت الجزاء عند تحقُّق الشرط.

ورابعها: دلالة التعليق على عدم ثبوت الجزاء عند عدم الشرط.

وإذا عرفْتَ ذلك، فنقول: الثلاثة [٣] الأول متفق عليها، والرابعُ هو المختلَفُ فيه بعد الاتفاق على أَنَّ عَدَمَ الجزاء ثابتٌ عند [عدم] الشرط، لكن عند القائلين بالمفهوم ثبوته لدلالة التعليق عليه، وعند [نفاة] [٤] المفهوم ثبوته بمقتضى البراءة الأصلية؛ فالحكم متفق عَلَيْهِ والاختلاف في علته.

قال صاحب «الإحكام» [٥]: واختلفوا في الحكم المعلَّق على الشىء بكلمة «إِنْ»: أَنَّ

(١) فى «أ، حـ»: بصدد شرحها الآن.

(٢) سقط فى «حـ».

(٣) فى «أ، حـ»: الدلالة.

(٤) سقط فى «أ، حـ».

(٥) ينظر الإحكام (٣/٨٣).

الحُكْمَ على العدم عند عدم الشرط أم لا؟ (١).

---

(١) مفهوم الشرط هو ما يفهم من تعليق الحكم على شيء بأداة شرط كـ«إن»، و«إذا»؛ مما يدل على سببية الأول، ومسببية الثانى؛ كما فى قوله عز وجل: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾ [الطلاق:٦]؛ فإنه يفهم منه عند القائلين بمفهوم المخالفة أن غير أولات الأحمال من المطلقات طلاقًا بائنًا - لا يجب الإنفاق عليهن؛ لأن المشروط ينتفى بانتفاء شرطه، وإنما قيدنا الطلاق بـ«البائن» ؛ لأن المطلقة طلاقا رجعيا يجب الإنفاق عليها فى العدة، حاملاً كانت أو لا؛ بالإجماع؛ والخلاف إنما هو فى المبانة. والشرط فى اللغة: هو العلامة، وجاء منه أشراط الساعة، أى: علاماتها، وفى العرف العام: ما يتوقف عليه وجود الشىء، وفى اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه تحقق الشىء، ولا يكون فى ذلك الشىء، ولا مؤثرًا فيه.
وفى اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شىء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثانى ذهنًا أو خارجًا، سواء كان علة للجزاء؛ مثل «إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» - أو معلولاً؛ مثل: «إن كان النهار موجودا، فالشمس طالعة» أو غير ذلك؛ مثل: «إن دخلت الدار، فأنت طالق». ويسمى شرطا لغويا أيضا؛ لأن المركب من «إن» وأخواتها، ومن مدخولها - لفظ مركب وضع لمعنى يعرف من اللغة، وإن كان النحوى يبحث عنه من وجه آخر، وهو المقصود بالذات هنا، لا الشرعى كالطهارة للصلاة، ولا العقلى كالحياة للعلم، ولا العادى كنصب السلم لصعود السطح، وإنما كان المقصود هو النحوى؛ لأن الكلام هنا فيما يفهم من تعليق الحكم على شىء بأداة مخصوصة؛ كما هو مقتضى تعريف مفهوم الشرط، وهذا إنما يتأتى فى خصوص الشرط النحوى على ما لا يخفى. هذا حاصل القول فى تعريف مفهوم الشرط. وقبل الشروع فى بيان مذاهب العلماء فى حجية مفهوم الشرط واستدلالاتهم - ينبغى أن نحرر محل النزاع فى هذا المقام، ومجمل القول فى ذلك؛ أنه لا نزاع بين العلماء فى انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، وإنما النزاع فى الدال على هذا الانتفاء هل هو التعليق بالشرط، أو البراءة الأصلية؟ - وبيان ذلك أن فى تعليق الحكم بالشرط؛ مثل: «إن دخلت الدار، فأنت طالق» - أمورًا أربعة:
الأمر الأول: ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط. الأمر الثانى: عدم الجزاء عند عدم الشرط. الأمر الثالث: دلالة التعليق على الأول. الأمر الرابع: دلالته على الثانى. واتفق العلماء على الثلاثة الأول، وإنما النزاع فى الأمر الرابع بعد الاتفاق على أن عدم الجزاء ثابت عند عدم الشرط. فعند القائلين بالمفهوم: ثبوته لدلالة التعليق عليه، وعند النفاة: ثابت بمقتضى البراءة الأصلية، فالنزاع إنما هو فى دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم، لا على أصل العدم عند العدم؛ فإن ذلك ثابت قبل أن ينطق الناطق بكلام، وهذا الكلام فى سائر المفاهيم.
قال أبو زيد الدبوسى، وهو من المنكرين له: «انتفاء المعلق حال عدم الشرط، لا يفهم من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص».
هذا هو تحرير محل النزاع، وإذا تحقق هذا، فنقول: اختلف العلماء والأصوليون فى حجية مفهوم=

فذهب ابن سريج[(١)] [والهراسى] - من أصحاب الشافعى - والكرخى وأبو الحسين البصرى: إلى أن الحكم على العدم عند عدم ذلك الشرط.

[وذهب القاضى أبو بكرٍ والقاضى عبد الجبار وأبو عبدا لله البصرى: إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط] [(٢)]؛ وهو المختار. واعلم: أن فى هذه العبارة نظراً لا يخفى على التأمُّل بعد فهم ما سبق، واختيار [إمام الحرمين][(٣)]: القول بهذا المفهوم [(٤)] والغَزالى يخالفه، وكذلك مذهب الشافعى فيها واضح [٣١٠/أ] فإنه قائل بهذا المفهوم.

ومذهب أبى حنيفة: إنكار المفهوم فى هذه المسألة أيضًا، وكذلك مالك وقاله

=الشرط على مذهبين: المذهب الأول: أنه حجة، أى: أن تعليق الحكم بالشرط يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الشرط؛ وإلى هذا ذهب جميع القائلين بمفهوم الصفة، وبعض من لم يقل به؛ كالإمام فخر الدين الرازى، وابن سريج، وأبى الحسين البصرى، وأبى الحسن الكرخى، ونقله أبو الحسن السهيلى فى «آداب الجدل» عن أكثر الحنفية، وابن القشيرى عن معظم أهل «العراق»، وإمام الحرمين عن أكثر العلماء.

المذهب الثانى: أنه ليس بحجة، أى: أن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؛ بل يبقى الحكم عند انتفاء الشرط على العدم الأصلى، وهذا مذهب أبى حنيفة والمحققين من أصحاب مذهبه، وأكثر المعتزلة؛ كما نقله عنهم صاحب «المحصول»، ونقله ابن التلمسانى عن الإمام مالك - رضى الله عنه - كما اختاره القاضى أبو بكر الباقلانى، وحجة الإسلام الغزالى، وسيف الدين الآمدى، والقفال الشاشى، وأبو حامد المروزى من الشافعية. ينظر: حاشية البنانى: ٢٥١/١، والإبهاج لابن السبكى: ٣٨٠/١، والآيات البينات لابن قاسم العبادى: ٣٠/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٢٩/١، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١٠٠/١، وحاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى: ١٨٠/٢، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى: ١٥٥/١، وميزان الأصول للسمرقندى: ٥٨٠/١، ونشر البنود للشنقيطى: ٩٨/١.

(١) أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، حامل لواء الشافعية فى زمانه، تفقه بأبى القاسم الأنماطى وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق من الأئمة. قال العبادى: شيخ الأصحاب، وسالك سبيل الإنصاف، وصاحب الأصول والفروع الحسان، وناقض قوانين المعترضين على الشافعى، مات سنة ٣٠٦ ينظر: ط.ابن قاضى شهبة ٨٩/١، ووفيات الأعيان ٤٩/١، طبقات العبادى صـ٦٢ والأعلام ١٧٨/١، شذرات الذهب ٢٤٧/٢، والنجوم الزاهرة ١٩٤/٣، المنتظم ١٤٩/٦.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «أ، جـ»: الإمام.

(٤) فى «جـ»: هذا المفهوم.

التلمسانى، واختـار أبـو الخطّاب الحنبلى فـى «تمهيـده» المذهـب المنسوب اختيـاره إلى الشافعى رضى الله عنه

قال صاحب المعتمد [(١)]: اعلم أن حكم الأمر وغـيره إذا علّق بشـرط يـدلُّ علـى أن الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال، ولا يمنع الشرط مـن قيـام الدلالـة علـى شـرط آخر يقوم مقامه، ومتى فقدنـا دلالـة تـدلُّ علـى شـرط ثـان - قضينـا بأنـه لا شـرط إلا الأول، فعلم أنه إذا انتفى الشرط انتفى الحكم على كل حالٍ، وإن دل دليل علـى شـرط آخر علمنا انتفاء الحكم إذا انتفى الشرطان، وإن علمنا ثبوت الحكـم مـع انتفـاء الشـرط على كل حال، علمنا أن ذلك ليس بشرط وأنه قد تجوّز به.

وقال [القاضى عبد الجبار] [(٢)]: إن تعليق الحكم بالشـرط لا يـدلُّ علـى أن مـا عـداه بخلافه، وأنه يجوز أَنْ يقـوم شـرط آخـر مقـام ذلـك الشرط، وحكـاه عـن الشـيخ أبـى عبدا لله، وحكى عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى: أنه يدلُّ على أن ما عداه بخلافه.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى [فى «شرح اللمع»]: ومـن ذلـك دليـلُ الخطـاب، وهو: أن تعليق الحكمَ على أحد وَصْفَى الذاتِ يدلُّ على أن ما عداه بخلافه [(٣)]؛كقولـه تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] فلما علق [(٤)] [الحكم علـى] [(٥)] الفِسْق دلَّ علـى أنـه إذا جَـاءَ [عـدل] [(٦)] لا يتبيَّـن، وكقولـه - ﷺ «فِـى سَـائمَةِ الغَنَـمِ زَكَاةٌ» [(٧)] ألاَّ زكاة فى المعلوفة، وهذا النوع من مفهوم الخطاب حجة عندنا يجوز إثبـات الأحكام بها إذا لم نجد نطقا ولا تنبيهًا ولا قياسًا، وسـواء كـان ذلـك بلفـظ الشـرط أو بغيره؛ كالغاية، أو كان خالياً من لفظ الشرط [أو لفظ] [(٨)] الغاية.

وذهب أصحاب أبى حنيفة وأكثر المتكلّمين: إلى أن ما عداه ليس بخلافه، بل ما عداه موقوف على الدليل؛ وهو مذهب القَفّال الشاشى وأبى حامد المروروذى من أصحابنا.

---

(١) ينظر المعتمد (١/١٠٥).

(٢) فى «أ، جـ»: قاضى القضاة.

(٣) ينظر اللمع (٢٥).

(٤) فى «جـ»: فإنما علق.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) تقدم.

(٨) فى «جـ»: ولفظ.

وقال أبو العباس بن سريج: إن كان بلفظ الشرط؛ كقوله تعالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وكقوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ تَرَكَ دِينَه فَاقْتُلُوهُ» (١) اقتضى المخالفة، وإن لم يكن بلفظ الشرط لم يدلَّ على المخالفة؛ وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة.

قال ابن الحاجب: وأما مفهوم الشرط، فقد قال به من لا يقول بمفهوم الصفة، والقاضيان عبد الجَبَّار وأبو عبدالله البصرى من المعتزلة: على المنع.

وإذ قد أتينا على نقل المذاهب فى المسألة، فلنشرع الآن فى تقرير المدعى، فنقول: الدليل عليه وجهان:

الأول: أن قول القائل: «أكرمه إن كان عالماً» يدلُّ على [أَنَّ] شرط الإكرام كونه عالما، وشرط الشىء ما ينتفى ذلك الشىء بانتفائه، ويلزم من ذلك المدعى.

وأما المقدمة الأولى: فالدليل عليها: أن كلمة «إِنْ» حرف الشرط باتفاق النحاة، ومعنى كونه حرف الشرط: أنه إذا دخل على شىء دلَّ على أن ذلك الشىء شرط لغيره.

ويوضح ذلك: أنه لا فرق بين قول القائل: «إن جئتنى أكرمتك»، وبين قوله: «أكرمك بشرط مجيئك عندى» (٢) وكذا قوله: «إِنْ كَانَ عالمًا فَأَكرمْهُ» يدلُّ على أن شرط الإكرام كونه عالمًا؛ فثبت [٣١٠/ب] أن ما دخل عليه كلمة «إِنْ» أو ما يدلُّ على الاشتراط يدل على أن ما دخل عليه «إِنْ» صار شرطًا لغيره.

وشرط الشىء ما ينتفى ذلك الشىء بانتفائه؛ والدليل عليه: أن الفقهاء قالوا: الوضوء شرط لصحة الصلاة، وحولان الحول شرط لوجوب الزكاة، [وعنوا بكونهما شرطين:

---

(١) أخرجه البخارى (١٤٩/٦) كتاب الجهاد باب لا يعذب بعذاب الله حديث (٣٠١٧) وأبو داود (٥٢٠/٤) كتاب الحدود: باب الحكم فيمن ارتد حديث (٤٣٥١) والترمذى (٥٩/٤) كتاب الحدود: باب فى المرتد حديث (١٤٥٨) والنسائى (١٠٤/٧) كتاب تحريم الدم باب الحكم فى المرتد، وابن ماجه (٨٤٨/٢) كتاب الحدود: باب المرتد عن دينه حديث (٢٥٣٥) وأحمد (٢١٧/١، ٢٨٢) وعبد الرزاق (١٦٨/١٠) رقم (١٨٧٠٦) وابن أبى شيبة (١٣٩/١٠) رقم (٩٠٤١) من حديث ابن عباس بلفظ: «من بدل دينه فاقتلوه».

(٢) فى «أ، جـ»: إلى عندى.

انتفاء الحكم عند انتفائهما، والاستعمالُ دليلُ الحقيقة] [١]، وكتب الفقه مشحونة بذلك، ثم إنهم [٢] يعنون بقولهم: «إنه شرط»: أن ذلك المشروط ينتفى بانتفائه، والأصل عدم النقل والمجاز؛ فقد صحَّتِ المقدمة الثانية، ويلزم من صدقها المدعَى؛ وهو ظاهر.

وتمام إيضاحه أن نقول: إن لم يدلَّ على أن ما دخل عليه صار شرطاً لغيره، و [معنى] الشرط انتفاء المشروط عند انتفاء ذلك الشرط، والدالُّ على الملزوم دالٌّ على لازمه ظاهراً، إن كانت الملازمة ظنيَّةً، وقطعيًّا إن كانت الملازمة قطعية، والملازمة ههنا ظنية؛ فتدلُّ ظاهراً، فإذن قول القائل: «إن كان عالماً فأكرمه» يدلُّ بالمطابقة على الإكرام وجوباً أو ندباً عند كونه عالمًا، ويدلُّ الالتزام على إكرامه ندبًا أو وجوبًا بطريق الالتزام.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: فَإِنْ قيل: «لا نِزَاع فِى أَنَّ النَّحْوِيِّينَ سَمَّوْا هَـذَا الحَرْفَ بِحَرْفِ الشَّرْطِ؛ وَلَكِنْ لَعَلَّ ذَلِكَ مِن اصْطِلَاحَاتِهم [الحادِثَةِ]؛ كَتَسْمِيتِهمُ الحَرَكَاتِ المَخْصُوصَةَ بِـ«الرَّفْعِ» وَ«النَّصْبِ» وَ«الجَرِّ» وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَسْمِيَةُ هَـذِهِ الحَرَكَاتِ بِهَذِهِ الأَسْمَاءِ – مَوْجُودَةً فِى أَصْلِ اللغةِ.

سَلَّمنا أَنَّ هَذَا الإِسْمَ أَصْلِيٌّ؛ لَكِنْ لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الشَّرْطَ: مَا يَنْتَفِى الحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ؛ بَلْ شَرْطُ الشَّىْءِ: مَا يَكُونُ عَلامَةً عَلَى ثُبُوتِ الحُكْمِ؛ مِنْ قَوْلِهِمْ: «أَشْرَاطُ السَّاعَةِ» أَىْ: عَلَامَاتُهَا،وَإِذَا كَانَ الشَّرْطُ:عبارَةً عَنِ العَلامَةِ لَزِمَ مِنْ ثُبُوتِهَا ثُبُوتُ الحُكْمِ؛ لَكِنْ لاَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهَا عَدَمُ الحُكْمِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ شَرطَ الشَّىْءِ: مَا يَقِفُ عَلَيْهِ الحُكْمُ؛ لَكِنْ مُطْلَقاً، أَوْ بِشَرْطِ أَلا يُوجَدَ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ ؟:

[الأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِى مُسَلَّمٌ] وَعَلَى هَذَا التَّقْدير: لاَ يَلْزَمُ مِنْ عَـدَمِ هَـذَا الشَّرْط – عَدَمُ الحُكْمِ إلاَّ إِذَا عُرِفَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ [شَىْءٌ] ما [يقوم] مَقَامَ هَذَا الشَّرْطِ.

الشرح: اعلم وفقك الله تعالى أن المصنِّف أورد على نفسه أسئلة، فقال: لا نسلِّم أن ما دخل عليه «إن» صار شرطاً لغيره، وإن قال: إنَّ كلمة «إن» حرف الشرط؛ بدليل إطلاق النحويين، قلت: لا نسلم أن إطلاق ذلك على أصل اللغة، بل جاز أن يكون

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) فى «جـ»: ثم بلغ.

ذلك من مصطلحاتهم المختصَّة بهم؛ كقولهم فى سائر مصطلحاتهم كَلَفْظَةِ الرفع والجر والنصب.

سلَّمنا [أن] ذلك [١] من الأوضاع اللغوية الأصلية؛ لكن [لم] [٢] قلت: إن شرط الشىء ما ينتفى الشىء بانتفائه لغة ؟! بل شرط الشىء ما يكون علامة على ثبوته؛ وهذا لأنه يطلق الشرط على العلامة؛ كقولهم: «أشراط الساعة» والمراد: علاماتها؛ فجاز أن يكون المراد بالشرط فيما نَحْنُ فيه ذلك؛ فيلزم من وجود الشرط بمعنى العلامة وجود ما حصل علامة عليه لا غير، وأما أنه يلزم من عدمه عدمه فلا.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط [مطلقًا]، أو إذا لم يوجَدْ شرطٌ آخر يقوم مقامه ؟ الأول [ممنوع] [٣]، والثانى مسلَّم؛ ولكن إنما يلزم انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، إذا علم أنه لم يوجد شىء آخر يقوم مقام ذلك الشرط، وهو صريحٌ.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالجَوَابُ: لَمَّا دَلَّت الكُتُبُ النَّحْوِيَّةُ عَلَى تَسْمِيَةِ هَذَا الْحَرْفِ بِحَرفِ الشَّرْطِ - وَجَبَ اعْتِقَادُ أَنَّ هَذَا الِاسْمَ كَانَ حَاصِلاً فِى أَصْلِ اللغَةِ؛ وَإِلاَّ لَكَانَ حُصُولُ هَذَا الِاسْمِ بِالنَّقْلِ؛ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ النَّقْلَ خِلافُ الأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «شَرْطُ الشَّىْءِ: مَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِه»:

قُلْنَا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لاَمْتَنَعَتْ تَسْمِيَةُ «الوُضُوءِ» بِأَنَّهُ: شَرْطُ صِحَّةِ الصَّلاةِ؛ فَإِنَّ الوُضُوءَ لاَ يَدُل عَلَى صِحَّةِ الصَّلاةِ، وَكَذَا القَوْلُ فِى قَوْلِنَا: «الحَوْلُ شَرْطُ وُجُوبِ الزَّكَاةِ، وَالإِحْصَانُ شَرْطُ وُجُوبِ الرَّجْمِ».

وأَمَّا أَشْرَاطُ السَّاعَةِ، فَهِيَ - وَإِنْ كَانَتْ عَلامَاتٍ دَالَّةً عَلَى وُجُوبِ السَّاعَةِ -: لَكِنْ يَمْتَنِع وُجُودُ السَّاعَةِ إِلاَّ عِنْدَ وُجُودِهَا؛ فَهِىَ مُسَمَّاة بِالأَشْرَاطِ، لاَ بِحَسَبِ الِاعْتِبَارِ الأَوَّلِ، بَلْ بِحَسَبِ الِاعْتِبَارِ الثَّانِى.

قَوْلُهُ: «شَرْطُ الشَّىْءِ: مَا يَنْتَفِى الحُكْمُ عِنْدَ انْتِفائِهِ مُطْلَقًا، أَوْ إِذَا لَمْ يُوجَدْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ ؟»:

---

(١) فى «أ، حـ»: بين أن ذلك.

(٢) سقط فى «أ، حـ».

(٣) سقط فى «أ».

قُلْنَا: مُطْلَقًا؛ لأَنَّهُ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُ شِيْءٍ شَرْطًا، وَثَبَتَ أَنَّ لَفْظَ «الشَّرْط» مَعْنَاهُ - فِي اللُّغَةِ -: مَا يَنْتَفِي الحُكْمُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ، وَثَبَتَ أَنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ يَجِبُ انْتِفَاءُ الحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِ؛ فَلَوْ أَثْبَتْنا شَيْئاً آخرَ يَقُومُ مقامه - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ بِعَيْنِهِ شَرْطًا؛ بَلْ يَكُونُ الشَّرْطُ: إِمَّا هُوَ، أَوْ ذِلِكَ الآخَرَ - لاَ عَلَى التَّعْيِين - وَذَلِكَ يُنافِي قِيَامَ الدَّلاَلَة عَلَى كَوْنِهِ بعينه شَرْطاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه أجاب المصنف عن السؤال: بأن أئمة النحو اتفقوا على تسمية «إن» بحرف الشرط؛ فوجب أن يكون ذلك من الأوضاع اللغوية الأصلية؛ وإلا لزم النقل والمجاز؛ وهما على خلاف الأصل.

أما قوله: «شرط الشيء ما يدلُّ على وجوبه»:

قلنا: ليس كذلك؛ وذلك لأنه لو كان كذلك، لما جاز تسميةُ الوضوء بالشرط؛ فإنه(١) لا يدلُّ على صحة الصلاة، ولا تسمية حولان الحول بكونه [٣١١/أ] شرطا لوجوب الزكاة، ولا الإحصان بكونه شرطا لوجوب الرجم؛ فإن شيئًا من ذلك لا يدلُّ على وجوب ما جعل شرطا له. وأما أشراط الساعة وإنْ كانت علامات، فلها حكمان:

أحدهما: أنه يلزم من وجودها وجود الساعة.

والثاني: أنه يلزم من عدمها عدم الساعة.

فلا نسلِّم أن تسميته علامة باعتبار الحكم الأول، بل هو باعتبار الحكم الثاني، وعلى هذا(٢): [هو داخل تحت القاعدة، وهي: أن] شرط الشيء ما ينتفي الشيء بانتفائه.

وأما قوله: «يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط مطلقًا [أو] إذا لم يوجد ما يقوم مقامه؟»:

قلنا: إن ثبت أن الشرط واحدٌ بعينه لا غير، فإذا انتفى ذلك الواحد انتفى المشروط، وإن ثبت أن الشرط أحد الشيئين لا على التعيين، فلا يلزم انتفاء المشروط إلا بانتفائهما، ومسألتنا مفروضةٌ فيما إذا كان الشرط أمرًا واحدًا بعينه، فلو أثبتنا أمرا آخر يقوم مقامه عند انتفائه، يلزم أن يكون الشرط أحد الشيئين [لا] بعينه، والمفروض خلافه.

---

(١) في «أ، حـ»: لأنه.

(٢) في «ب»: ذلك.

[واعلم: أَنَّ صاحبَ «الإِحْكَامِ[(١)]» منع كون شرط الشيء يلزم من انتفائه انتفاؤه.

قال: وغايته: أنه قد ينتفى الحكم فى بعض صوره فى الشرط، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع فى لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولابد. وهذا مندفع؛ لأنه شرط، والشرط: ما ينتفى الشيء بانتفائه؛ أى: يلزم من عدمه عدم المشروط إجماعًا. أو نقول: هو معنى عام فى جملة صُوَر استعمال لفظ الشرط؛ فوجب أن يكون حقيقة فيه؛ دفعًا للاشتراك والمجاز.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الحُجَّةُ الثَّانِيةُ: مَا رُوِىَ أَنَّ يَعْلَى بْنَ أُمَيَّةَ سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ - رَضِىَ اللهُ عَنْهُ - فَقَالَ: «مَا بَالُنَا نَقْصُرُ، وَقَدْ أَمِنَّا ؟!» فَقَالَ: «عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ؛ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ؛ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»:

وَلَوْ لَمْ يُفْهَمْ أَنَّ المعلَّقَ عَلَى الشَّىْءِ بِكَلِمَةِ «إِنْ» - عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّىْءِ -: لَمْ يَكُنْ لِذَلِكَ - التَّعَجُّبِ مَعْنًى !!.

فَإِنْ قِيلَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّمَا [تَعَجَّبَا] مِنْ ذَلِكَ؛ لأَنَّهُمَا عَقَلاَ مِنَ الآيَاتِ الوَارِدَةِ فِى وُجُوب الصَّلاَة - وُجُوبَ الإِتْمَام، وَأَنَّ حَالَ الخَوْفِ مُسْتَثْنَاةٌ مِنْ ذَلِك، وَمَا عَدَاهَا ثَابِتٌ عَلَى الأَصْلِ فِى وُجُوب الإِتْمَامِ؛ فَلِذَلِكَ تَعَجَّبَا مِنْ ثُبُوتِ القَصْرِ مَعَ الأَمْنِ.

ثُمَّ نَقُولُ: هَذَا الحَدِيثُ حُجَّةٌ عَلَيْكُمْ؛ لأَنَّهُ لَو امْتَنَعَ المَشْرُوطُ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ - لَمَا جَازَ القَصْرُ عِنْد عَدَمِ الخَوْفِ، وَقَدْ جَازَ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لاَ يَجِبُ عَدَمُ المَشْرُوطِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ»:

وَالْجَوَابُ عَنِ [السُّؤَالِ] الأَوَّلِ: أَنَّ الآيَاتِ الدَّالَّةَ عَلَى وُجُوبِ الصَّلاَة - لاَ تَنْطِقُ بِالإِتْمَامِ، وَلا بِأَنَّ الأَصْلَ فِى الصَّلاَةِ الإِتْمَامُ؛ بَلِ المَرْوِىُّ عَنْ عَائِشَة - رضِىَ اللهُ عَنْهَا - أَنَّهَا قَالَتْ: «كَانَتْ صَلاَةُ السَّفَرِ وَالحَضَرِ رَكْعَتَيْنِ، فَأُقِرَّتْ صَلاَةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِى صَلاَةِ الحَضَرِ».

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّ ظَاهِرَ - [الشَّرْطِ] يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ؛ وَلِذَلِكَ ظَهَرَ التَّعَجُّبُ؛ لَكِنْ لاَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَدُلَّ [دَلِيلٌ] عَلَى خِلاَفِ الظَّاهِرِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

---

(١) ينظر الإحكام (٣/٨٥).

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام واضحٌ غير أنا نبسُطُهُ بعض البَسْطِ، فنقول:

الدليل الثانى على أن تعليق الشىء [(١)] على غيره بـ«إنْ» وما يرادفها يدلُّ على أن الجزاء ينتفى عند انتفاء ذلك الشرط؛ وذلك لأن القصر معلق على الخوف فى الأمر بكلمة «إنْ»، وذلك ظاهر، ثم إن ابن أمية [(٢)] تعجَّب من جواز القصر عند عدم الخوف، وكذلك عمر - رضى الله عنه - [ثم إنَّ رَسُولَ اللهِ - أَقرَّهُمَا على] ذلك التعجُّب؛ فدلَّ ذلك على أن المعلَّق بـ«إن» المذكورة ينتفى عند انتفاء ذلك الشرط؛ فيلزم انتفاء جواز القصر عند انتفاء الخوف؛ لأنه لولا هذه الدلالة لما كان لتعجبيهما معنى، ولكان رسول الله ﷺ يرشدها إلى ما يرفع تعجبهما بتفهيمهما معنى الآية؛ فحيث لم يكن شىء من ذلك، بل عدل إلى قوله: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بهَا عَلَيْكُمْ؛ [فَاقْبَلُوا صدقته] [(٣)]» [(٤)] - دل ذلك على أن ما فهموه من الآية هو المفهوم الذى تقتضيه الآية،

---

(١) فى «أ، جـ»: شىء.

(٢) يعلى بن أمية بن عبيدة بن همام بن الحارث أبو صفوان، وقيل أبو خالد التميمى الحنظلى، والشهير: يعلى بن مُنية وهى أمه، وأمه: منية بنت غزوان أخت عتبة قال ابن حجر: روى عن النبى ﷺ وعن عمر. وعتبة بن أبى سفيان روى عنه أولاده صفوان وعثمان ومحمد وعبد الرحمنوابن ابنه صفوان بن عبد الله بن يعلى وعطاء ومجاهد. وغيرهم قال ابن سعد: شهد حنينًا والطائف وتبوك. وتوفى سنة (٤٧). ينظر ترجمته فى أسد الغابة (٥/٥٢٣)، والإصابة (٦/٣٥٣)، والاستيعاب (١٥٨٥)، والثقات (٣/٤٤١)، تجريد أسماء الصحابة (٢/١٤٤)، والطبقات الكبرى (٢/٣٦٩)، والرياض المستطابة (٢٦٩)، والجرح والتعديل (٤/٣٠١)، بقى ابن مخلد (٩٨)، سير أعلام النبلاء (٣/١٠٠)، الأعلام (٨/٢٠٤)، تهذيب الكمال (٣/١٥٥٥)، تهذيب التهذيب (١١/٣٩٩)، تقريب التهذيب (٢/ ٣٧٧)، الكاشف (٣/٢٩٥).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) أخرجه ابن أبى شيبة (٢/٢٠٣): باب من كان يقصر الصلاة، وأحمد (١/٣٦)، والدارمى (١/٣٥٤): كتاب الصلاة: باب قصر الصلاة فى السفر، ومسلم (١/٤٧٨): كتاب صلاة المسافرين: باب صلاة المسافرين، وقصرها الحديث (٤/٦٨٦)، وأبو داود (٢/٧): كتاب الصلاة: باب صلاة المسافر، الحديث (١١٩٩)، والترمذى (٤/٣٠٩): كتاب التفسير، الحديث (٥٠٢٥)، والنسائى (٣/١١٦): كتاب تقصير الصلاة فى السفر، الحديث (١)، وابن ماجه (١/٣٣٩): كتاب إقامة الصلاة: باب تقصير الصلاة فى السفر، الحديث (١٠٦٥)، وابن جرير (٥/١٥٤)، والبيهقى (٣/١٣٤) كتاب الصلاة: باب رخصة القصر فى كل سفر، وأبو جعفر النحاس، فى «الناسخ والمنسوخ» (صـ١٦١)، وابن الجارود (صـ٤٦)، رقم (١٤٦)، وابن=

وأن جواز القصر مع الأمن من صدقة الله على العباد الجارية مَجْرى الرُّخَص.

هذا هو وجه التمسُّك بالقضية المذكورة.

اعترض المصنف على الدليل المذكور؛ بأن قال: لا نسلِّم أنه إنما تعجب لما ذكرتم؛ بل التعجب [من] وجه آخر، وهو: أنهما عقلاً من الآيات [٣١١/ب] الواردة في باب الصلاة وجوبَ الإتمام، وأن حالة الخوف مستثناةٌ من القاعدة، فما عدا حالة الخوف يجب اندراجه تحت القاعدة، وحيث لم يندرج تحتها وقع التعجب.

ثم نقولُ: ما ذكرتم من الآية حُجَّةٌ عليكم، وبيانه: أنه لو اقتضىْ التعليقُ انعدامَ الجزاء بانعدام الشرط، لا نتفى جواز القصر عند الأمن عملاً بالمقتضِي، واللازم باطلٌ إجماعًا؛ فالملزوم كذلك. والجواب عن السؤال الأول أنا نقول: قد بينا أن التعجب لما ذكرنا. أما قوله. «التعجب لغيره وهو ما ذكره...».

قلنا: لا نسلِّم ذلك؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الآيات الدالَّة على الصلاة دالَّة عَلَى وجوب الإتمام، أو يكون الأصل الإتمام، بل نقل عن عائشة[1] - رضى الله عنها - أنها قالت: «كَانَتْ صَلاَةُ الحَضَرِ وَالسَّفَرِ رَكْعَتَين، فَأُقِرَّتْ صَلاَةُ السَّفَرِ، وَزِيدَ فِي صَلاَةِ الحَضَرِ»[2].

=خزيمة (٧١/٢) رقم (٩٤٥)، وأبو يعلى (١٦٣/١)، رقم (١٨١)، والحديث ذكره السيوطى فى «الدر المنثور» (٣٧١/٢)، وزاد نسبته إلى عبد بن حميد، والطحاوى، وابن المنذر، وابن أبى حاتم، وابن حبان. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

(١) عائشة بنت أبى بكر الصديق بن أبى قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم ابن مرة بن كعب بن لؤى. أم عبدالله. أم المؤمنين رضى الله عنها. القرشية التيمية. أمها: أم رومان بنت عامر بن عويمر الكنانية. ولدت بعد البعثة بأربع سنين أو خمس. توفيت سنة ٥٨ فى ليلة الثلاثاء لسبع عشرة خلت من رمضان عند الأكثر وقيل: سنة ٥٧ ودفنت بالبقيع. ينظر ترجمتها فى: أسد الغابة (١٨٨/٧)، الإصابة (١٣٩/٨)، أعلام النساء (٩/٣)، الاستيعاب (١٨٨١/٤)، تجريد أسماء الصحابة (٢٨٦/٢)، التاريخ الصغير (١٠٢/١)، طبقات ابن سعد (٣٩/٨)، حلية الأولياء (٤٣/٢)، تهذيب الكمال (١٦٨٩/٣)، تهذيب التهذيب (٤٣٣/١٢)، تقريب التهذيب (٦٠٦/٢)، الكاشف (٤٧٦/٣)، خلاصة تهذيب الكمال (٣٨٧/٣)، السمط الثمين (٣٣) شذرات الذهب (٦١/١) طبقات الشيرازى (٤٧)، العبر (٦٢/١)، بقى بن مخلد (٤)، النجوم الزاهرة (١٥٠/١)، معجم طبقات الحفاظ (١٠٥).

(٢) أخرجه مالك (١٤٦/١): كتاب قصر الصلاة فى السفر: باب قصر الصلاة، الحديث (٨)، والبخارى (٢٦٧/٧): كتاب المناقب الحديث (٣٩٣٥)، ومسلم (٤٧٨/١): كتاب صلاة المسافرين باب صلاة المسافرين، الحديث (٦٨٥/١)، وأبو داود (٥/٢): كتاب الصلاة: باب صلاة المسافر، الحديث (١١٩٨)، والنسائى (٢٢٥/١-٢٢٦): كتاب الصلاة: باب كيف فرضت الصلاة، والبيهقى (٣٦٢/١-٣٦٣): كتاب الصلاة: باب عدد ركعات الصلوات.

واعلم: أن للناس فى هذه المسألة قولَيْن مشهورَيْن فى كتب الفقه:

أحدهما: أن القصر هو الأصل.

الثانى: أن الإتمام هو الأصل.

قالت عائشة - رضى الله عنها -: «فُرِضَتِ الصَّلاَةُ مَثْنَى مَثْنَى، فَأُقِرَّتْ صَلاَةُ السَّفَرِ، وزِيدَتْ فِى صَلاَةِ الحَضَرِ»[1].

وقيل: إن الصلاة فرضت ليلة الإسراء، وصلاها جبريل بالنبى ﷺ صبيحة غد كلُّها ركعتين، إلا المغرب صلاها ثلاثًا، فلما كان بالمدينة كملها الله تعالى إلا المغرب والصبح سفرًا وحضرًا.

وقيل - أيضا -: إنها صليت كلها بـ«مكة» أربعًا أربعًا إلا الصبح والمغرب.

وإذا عرفت ذلك، فالمصنف منع أن الأصل الإتمام على أحد القولين؛ فعلَى هذا لا يبقى للتعجب وَجْهٌ إلا ما ذكرناه[2].

والجواب عن الثانى: أن مقتضى ما ذكرنا ألا يجوز القصر عند الأمن؛ لكن يجوز ترك الظاهر ومخالفته لمعارض.

اعترض صاحب «التحصيل» على هذا بأن قال[3]: ليس مخالفة هذا الظاهر أولى من مخالفة ظاهر قولهم: إنَّ كلمة «إن» للشرط، وظاهر قولهم: إنَّ شرط الشىء ما يوجب انتفاؤه انتفاء ذلك الشىء، والتعجب محتمل لما سبق من الاحتمالات، ومعارض بأن ما قلناه لا يوجب مخالفة الدليل؛ بخلاف ما قالوه.

وجوابه: أن دلالة المفهوم تُترَكُ للمنطوق المعارض له بالاتفاق، وقد عارض هذا المفهوم صريح قوله ﷺ: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ؛ فَاقْبَلوا صَدَقَتَهُ».

وإذا ثبت ذلك، فنقول: إذا ترك ما ذكرنا يترك ذلك لمعارض راجح عليه، وإذا ترك ما ذكرتم من دلالةِ ظاهرِ الشرطِ يترك لا لمعارض راجح، والأول أولى؛ وبه خرج الجواب عن باقى الكلام.

---

(١) تقدم.

(٢) فى «حـ»: ذكره.

(٣) ينظر التحصيل (١/٢٩٤).

لا يقال: «[إن][1] لفظ الشرط مشترك بين أمرين:

أحدهما: شرط[2] سبب وهو[3]: الشرط اللغوى للتعاليق بأسرها.

والثانى: الشرط المعروف الذى يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم؛ بخلاف الشرط اللغوى، وهو التعاليق: يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم.

فعلى هذا: قول المصنِّف: «المعلَّق على الشيء لا يتناول إلا التعليق اللغويَّ» فتمثيله بعد هذا بالوضوء لا يستقيم؛ فإن الإنسان إذا ادعى[4] حكماً لمسمى من مُسَمَّيَاتِ المشترك لا ينبغى أن يمثله بالمسمى الآخر[5]؛ فإن أمثال هذا الاعتراض لبعضهم، وهو قريب، من الاشتراك فيما أورده التلمسانى[6]؛ فإنه قال: وقد غلط فى هذه الحجة؛ فإنه أخذ الشرط بالاشتراك، والشرط ينقسم إلى قسمين: شرط لغوى [٣١٢/أ] وهو: ما دخل عليه «إنْ» أو ما يقوم مقامها من أسماء وظروف، وإلى عقلى؛ كالحياة بالنسبة إلى العلم، و[إلى][7] شرعى؛ كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وحدُّهما واحد، وهو: الذى يلزم من انتفائه انتفاء الشيء، ولا يلزم من ثبوته ثبوت الشيء وليس بمفهوم؛ احترازًا من الجزء، وما يدخل عليه حرف الشرط حكمه بالعكس من ذلك؛ فإنه يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط، ولا يلزم من عدمه عدمه؛ كقوله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»[8]؛ فيلزم من ثبوت الإحياء ثبوت الملك، ولا يلزم من عدم الإحياء

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»، «جـ»: لا شرط.

(٣) فى «أ»: وهذا.

(٤) فى «أ»: أدى.

(٥) فى «أ»: من الآخر.

(٦) عبدالله بن محمد بن على، شرف الدين، أبو محمد الفهرى المصرى، المعروف بابن التلمسانى، كان إمامًا عالمًا بالفقه والأصلين، ذكيا، فصيحا، تصدر للإقراء بـ«مصر»، وانتفع به الناس، وصنف التصانيف المفيدة، منها شرحان على المعالمين للإمام، وشرح على التنبيه متوسط مسمى بالمغنى، ذكره الأسنوى، وقال: لا أعلم تاريخ وفاته ١١٠، صنف فى الخلاف كتابا سماه إرشاد السالك إلى أبين المسالك. توفى سنة ٦٥٨. انظر: ط. ابن قاضى شهبة ١٠٧/٢، ط. الأسنوى ص١١٢. طبقات الشافعية للسبكى ٦٠/٥، معجم المؤلفين ١٣٣/٦.

(٧) سقط فى «أ»، «جـ».

(٨) أخرجه مالك (٧٤٣/٢) كتاب الأقضية: باب القضاء فى عمارة الموات حديث (٢٦) عن=

.. ..

=هشام بن عروة عن أبيه مرسلاً. قال ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٨٠/٢٢): وهذا الحديث مرسل عند جماعة الرواة عن مالك لا يختلفون في ذلك، واختلف فيه على هشام فروته عنه طائفة عن أبيه مرسلاً كما رواه مالك وهو أصح ما قيل فيه إن شاء الله - ورَوته طائفة عن هشام عن أبيه عن سعيد بن زيد، وروته طائفة عن هشام عن وهب بن كيسان عن جابر، وروته طائفة عن هشام عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن جابر وبعضهم يقول فيه عن هشام عن عبيدالله ابن أبي رافع، عن جابر وفيه اختلاف كثير. ا. هـ. وقد روى هذا الحديث مرسلاً أيضا أبو عبيد القاسم بن سلام في «الأموال» (ص ٢٦٤) رقم (٧٠٤) من طريق سعيد بن عبد الرحمن الجمحي وأبو معاوية كلاهما عن هشام بن عروة به.

وأخرجه مرسلاً أيضا البيهقي (١٤٢/٦) كتاب إحياء الموات: باب من أحيا أرضا ميتة؛ من طريق سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة به. فاتفق هنا مالك وسفيان بن عيينة وأبو معاوية وسعيد بن عبدالرحمن الجمحي في رواية هذا الحديث عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلاً. وقد توبع هشام بن عروة أيضا في روايته لهذا الحديث تابعه أخوه يحيى بن عروة عن أبيه مرسلاً.

أخرجه أبو عبيد في «الأموال» (ص ٢٦٤،٢٦٥) رقم (٧٠٧) والبيهقي (١٤٢/٦) من طريق محمد بن إسحاق عن يحيى بن عروة به. وقد خالف هؤلاء كلهم إسماعيل بن أبي أويس وابن الأجلح أما مخالفة إسماعيل بن أبي أويس. أخرجها أبو يعلى كما في «نصب الراية» (٢٨٨/٤) قال: حدثنا زهير ثنا إسماعيل بن أبي أويس حدثني أبي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: من أحيا أرضًا ميتةً فهي له وليس لعرق ظالم حقٌّ. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٦٠/٤، ١٦١) وقال: رواه كله الطبراني في الأوسط بإسنادين في أحدهما عصام بن داود بن الجراح قال الذهبي: لينه أبو أحمد الحاكم وبقية رجاله ثقات وفي إسناد الآخر راو كذاب.ا.هـ. أما مخالفة ابن الأجلح أخرجها القضاعي في «مسند الشهاب» (٢٠٣/٢) رقم (١١٨٧) من طريق يحيى بن المنذر ثنا ابن الأجلح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة به. وقد توبع هشام على هذا الحديث أيضا تابعه الزهري عن عروة عن عائشة به.

أخرجه أبو داود الطيالسي (١٣٩٥) والدارقطني (٢١٧/٤) كتاب الأقضية رقم (٥٠) والبيهقي (١٤٢/٦) كتاب إحياء الموات: باب من أحيا أرضا ميتة. وابن عبد البر في «التمهيد» (٢٨٣/٢٢) كلهم من طريق زمعة بن صالح عن الزهري عن عروة عن عائشة. قالت: قال رسول الله ﷺ: العباد عباد الله والبلاد بلاد الله فمن أحيا من موات الأرض شيئًا فهو له وليس لعرق ظالم حق. وزمعة بن صالح. قال البخاري في «التاريخ الكبير». (١٥٠٥/٣): يخالف في حديثه تركه ابن مهدي أخيرًا. وقال في «علل الترمذي» (ص ١٥٨): هو منكر الحديث كثير الغلط. وقال الترمذي في «السنن» (٣٧٨٤): ضعفه بعض أهل الحديث من قبل حفظه. وقال النسائي في «الضعفاء والمتروكين» (٢٢٠) ليس بالقوي، مكيٌّ كثير الغلط عن الزهري. والحديث ذكره ابن أبي حاتم في «العلل» (٤٧٤/١) رقم (١٤٢٢) وقال: سألت أبي عن=

.. ..

=حديث رواه أبو داود عن زمعة عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «العباد عباد الله والبلاد بلاد الله من أحيا من موات الأرض شيئا فهو له وليس لعرق ظالم حق» قال أبي: هذا حديث منكر إنما يرويه من غير حديث الزهرى عن عروة مرسلاً.ا هـ.

وقال ابن عبد البر فى «التمهيد» (٢٨٣/٢٢): هذا الاختلاف على عروة يدل على أن الصحيح فى إسناد هذا الحديث عنه الإرسال كما روى مالك ومن تابعه. ا هـ. لكنْ لهذا الحديث شاهد من حديث فضالة بن عبيد ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١٦٠/٤) عنه قال: قال رسول الله ﷺ: الأرض أرض الله والعباد عباد الله من أحيا مواتًا فهو له. قال الهيثمى: رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح. ا هـ. ذكر الاختلاف على هشام فى هذا الحديث وتوضيح كلام «ابن عبد البر». قال ابن عبد البر: وروته طائفة عن هشام عن أبيه عن سعيد بن زيد. وهذا الطريق أخرجه الترمذى (٦٥٣/٣) كتاب الأحكام: باب ما ذكر فى إحياء الأرض الموات حديث (١٣٧٨) وأبو داود (١٩٤/٢) كتاب الخراج والفيء والإمارة: باب فى إحياء الموات حديث (٣٠٧٣) وأبو يعلى (٢٥٢/٢) رقم (٩٥٧) والبزار كما فى «نصب الراية» (٢٨٩/٤) والبيهقى (١٤٢/٦) كتاب إحياء الموات: باب من أحيا أرضًا ميتة. وابن عبد البر فى «التمهيد» (٢٨١/٢٢) كلهم من طريق عبد الوهاب الثقفى عن أيوب عن هشام بن عروة عن أبيه عن سعيد بن زيد عن النبى ﷺ قال: من أحيا أرضاً ميتة فهى له، وليس لعرق ظالم حق. وقال الترمذى: حسن غريب وقد رواه بعضهم عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلاً. وقال البزار: لا نعلم أحدا قال: عن هشام بن عروة عن أبيه عن سعيد بن زيد إلا عبد الوهاب عن أيوب عن هشام. وقد حكم الألبانى فى «الإرواء» (٣٥٤/٥) على هذا الطريق بالشذوذ لمخالفة مالك ومن معه فى روايته مرسلاً. وكلام البزار. عقب الحديث يشعر بهذا الشذوذ. قال ابن عبد البر: وروته طائفة عن هشام عن وهب بن كيسان عن جابر. أخرجه الترمذى (٦٥٣/٣) كتاب الأحكام: باب ذكر ما جاء فى إحياء الأرض الموات حديث (١٣٧٨ مكرر) وأحمد (٣٠٤/٣) وأبو يعلى (١٣٩/٤) رقم (٢١٩٥) وابن حبان (١١٣٩ موارد) من طرق عن هشام بن عروة عن وهب ابن كيسان عن جابر أن النبى ﷺ قال: مَنْ أحيا أرضا ميتة فهى له قال الترمذى: حسن صحيح. وصححه ابن حبان. وقال الألبانى فى «الصحيحة» (١٠٧/٢): وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. وزاد فى «الإرواء». (٤/٦): ولا يضر اختلاف الرواة فى إسناده على هشام لاتفاق جماعة من الثقات على روايته عنه هكذا ومن الظاهر أن لهشام فيه عدة أسانيد هذا أحدهما. قال ابن عبد البر: وروته طائفة عن هشام عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن جابر. أخرجه أحمد (٣٢٧/٣) والدارمى (٢٦٧/٢) كتاب البيوع باب من أحيا أرضاً ميتة فهى له وأبو عبيد فى «الأموال» (ص ٢٦٤) رقم (٧٠٢) وابن حبان (١١٣٧ موارد) من طريق هشام عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن جابر به. وعبيد الله بن عبدالرحمن ذكره ابن حبان فى الثقات وقال الحافظ فى «التقريب» (٥٣٦/١): مستور. وينتهى إلى هنا توضيح كلام ابن عبد البر=

عدم الملك؛ لتعدُّد أسباب الملك. وكذلك إذا قلنا: إن كان هذا إنسانًا كان حيوانًا، فيما يسمّونه المنطقيون شرطا متصلاً، واللازم عنه نفى الأول لنفى الثانى، ووجود الثانى لوجود الأول، ولا يلزم من نفى الأول نفى الثانى؛ لجواز أن يكون المشروط أعم؛ كما فى المثال المذكور، وإذا انقسم مسمى الشرط إلى معنيين، فإنما ينتج المطلوب إذا أريد به فى المقدَّمة الثانية ما أريد به فى المقدمة الأولى؛ وإلا لكان جمعاً لمجرَّد اللفظ، ولا ينتج. وقد نعتذرُ عن هذا الكلام بأنا لا ننازع فى أن ما ذكرتم مقتضى الكلام من

=وهناك وجوه أخر فى الاختلاف على هشام بن عروة فى هذا الحديث. فقد أخرجه الطبرانى فى «الأوسط» كما فى «نصب الراية» (٢٨٩/٤) من طريق مسلم بن خالد الزنجى عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ. قال: من أحيا أرضا ميتة فهى له وليس لعرق ظالم حق. قال الطبرانى: تفرد به مسلم بن خالد عن هشام عن أبيه عن عبدالله بن عمرو وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١٦١/٤) وقال: رواه الطبرانى فى «الأوسط» وفيه مسلم بن خالد الزنجى وثقه ابن معين وغيره، وضعفه أحمد وغيره. وفى الباب عن جماعة من الصحابة منهم عمرو ابن عبيد وفضالة بن عبيد وسمرة وعبادة بن الصامت وأبو أسيد وابن عباس.

حديث عمرو بن عوف: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» كما فى «مجمع الزوائد» (١٦٠/٤) من طريق كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده مرفوعًا بمثل حديث سعيد بن زيد وقال الهيثمى: رواه الطبرانى فى الكبير وفيه كثير بن عبدالله وهو ضعيف.

والحديث ذكره الزيلعى فى «نصب الراية» (٢٩٠/٤) وعزاه لابن أبى شيبة والبزار فى مسنديهما والطبرانى فى معجمه. حديث فضالة بن عبيد تقدم تخريجه.

حديث سمرة: أخرجه أبو داود (١٩٥/٢) كتاب الخراج والفىء والإمارة: باب فى إحياء الموات حديث (٣٠٧٧) وأحمد (١٢/٥، ٢١) والطيالسى (٩٠٦) وابن أبى شيبة (٧٦/٧) وابن الجارود (١٠١٥) والبيهقى (١٤٨/٦) من طرق عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال: قال نبى الله ﷺ: من أحاط على شىء فهو أحق به، وزاد بعضهم: وليس لعرق ظالم حق. حديث عبادة ابن الصامت: أخرجه أحمد (٣٢٦/٥ ٣٢٧) من طريق إسحاق بن يحيى بن الوليد عن عبادة بن الصامت قال: «إن من قضاء رسول الله ﷺ أنه ليس لعرق ظالم حق» وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١٧٧/٤) وقال: رواه الطبرانى فى «الكبير» وإسحاق بن يحيى لم يدرك عبادة.

حديث أبى أسيد: أخرجه يحيى بن آدم فى «الخراج» (٢٧٦).

حديث ابن عباس: أخرجه الطبرانى كما فى «نصب الراية» (٢٩٠/٤) وابن عدى فى «الكامل» (٥١/٥) من طريق عمر بن رياح عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: من أحيا أرضا ميتة فهو أحق بها. قال ابن عدى: عمرو بن رياح هو مولى ابن طاوس ويروى عن ابن طاوس بالبواطيل ما لا يتابعه أحد عليه والضعف بين على حديثه. ا هـ.

وبالجملة فالحديث صحيح وقد صححه الألبانى فى «الإرواء» (٣٥٤/٥)، (٤/٦).

حيث المنطوق؛ ولكن ندعى أنه يشعر مع ذلك إشعارا ظاهرا لا قطعا بالانتفاء عند الانتفاء، فإنه لو قال: «أَنْتِ طالقٌ» كان مقتضاه نفوذ الطلاق؛ لوجود السبب، فإن قال[١]: «إن دخلت الدار» فليس أثره في وقوع الطلاق، وإنما أثره في نفي الحكم بدون وجود ما علق عليه؛ فلم يظهر أثر الشرط إلا في النفي قبل وقوع الطلاق بسبب آخر؛ فليس ذلك هو المعلّق.

قال التبريزى: الاستدلال من المصنِّف ضعيف؛ لأن التعليق بالاشتراك اللفظيِّ فى مقام اختلاف الوضع[٢] مكابرة فى الحقائق؛ فإن لفظ الشرط فى عرف الفقهاء من الألفاظ الاصطلاحية والسبب والمانع والأصل والمحل مع شمول لزوم انتفاء الحكم عند انتفائه؛ [كلفظ الشرط فى عرف الفقهاء][٣] مفهومه مغاير لمفهوم الشرط الذى[٤] نعرفه فى العربية؛ فإن المفهوم منه اختصاص لزوم ما جعل جزاءً بحالة الوصف الذى دخلَتْ عليه «إن»؛ لاختصاص وجوده بها؛ فإن قوله: «إِنْ جئتنى أكرمتُكَ» لا يقتضى منع الإكرام بلا مجىء، بل لزومَ الإكرام [عند][٥] المجىء ومنع اللزوم دونه، وهذا اللزوم هو معنى السببية فى عرفهم؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا﴾ [المائدة: ٦]، وهو ينطبق على اللغة؛ فإن الشرط هو: العلامة.

ثم قال:ولا يدفع الاستدلال بقول عائشة؛ فإن ذلك مذهب عائشة، وهذا مذهب عمر[٦]، [ويعلى][٧] بن أميَّة، وهى مسألة مختلف فيها، والآية تدلُّ على وجوب الإتمام من وجهين:

أحدهما: تسميته قصرًا، والصحيح لا يسمى قصرًا.

وثانيهما: أن الحرج معلَّل بعذر؛ فإنه إنما يستقيم أن لو كان القصر سببًا للحرج؛ ليستند انتفاؤه إلى العدم؛ فيستقيم ثَمَّ، وإن وافقناه فى الحكم، فلا نقول: هو من

---

(١) فى «أ»، «جـ»: فإذا قال.

(٢) فى «أ»: اختلاف اللفظ.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

(٤) فى «أ»، «جـ»: فى الذى.

(٥) سقط فى «أ»، «جـ».

(٦) فى «أ»، «جـ»: عمرو.

(٧) سقط فى «أ»، «جـ».

موجب الوضع؛ فإن لفظة «إن» توجب اختصاص المذكور[(١)] بالموصوف بالصفة[(٢)]، فلا فرق [فى المعنى][(٣)] بين قوله: [«أعط الرجلَ إن كان طويلاً» وبين قوله][(٤)]: «أعط الرجل الطويلَ»؛ فإنه نطق بالطول[(٥)] وسكت عن القصر[(٦)]، ولا حكم للوضع فى غير المذكور، بل اقتضاء نظري استدلالى أخذ من قاعدة المفهوم التفاتاً إلى قرينة التخصيص؛ كما فى مجرَّد الصفة؛ وذلك لأنه أطلق القول ثم قيده، فلابدَّ للتقييد من فائدة، والاحتراز فرقا فى الحكم، وهو الأظهر؛ ولهذا عدم الفرق يوجب اعتذارًا على المتكلِّم فى المتعارف[(٧)]؛ فلأجله سبق الذهن إليه.

ومنهم من يقول: إن مستند السبق دلالةُ الذكر مع العلمِ بالانتفاء قبله؛ فيلزم من النظر إليهما[(٨)] الفرق لا مِنَ الوضع، ولا من الدَّلالة، وهذا هو مقتضى نظر القاضى [الباقلانى][(٩)] ومنكرى المفهوم.

ويشهد لما ذكرناه: أنه لو قال: «إن لم تدخل الدار، فليست بطالق» لم تطلَّقْ بالدخول؛ فإنه يقتضى دلالةً، والطلاق لا يقع إلا بلفظه»: لأنا نقول[(١٠)]: هذا الكلام مندفع، وبيانه:

أن ما دخل عليه «إنْ» إما أن يكون من باب التعاليق التى هى أسباب، أو من باب الشروط، وأيما كان يلزم من عدم ما دخل عليه[(١١)] «إن» عدم الجزاء.

فأما إن كان سببًا؛ فلأنه يلزم من عدم السَّبب عدم المسبَّب، وبيانه ظاهر على ما سلمه[(١٢)] المعترض.

---

(١) فى «جـ»: الذكر.

(٢) في «أ، جـ»: كالصفة.

(٣) سقط فى «أ، جـ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، جـ»: بالطويل.

(٦) فى «أ، جـ»: القصير.

(٧) فى «أ»: التعارف.

(٨) فى «ب»: إليها.

(٩) سقط فى: «أ، جـ».

(١٠) هذا جواب قوله: «لا يقال: إن لفظ الشرط مشترك بين أمرين؛ أحدهما: شرط سبب... إلخ» قبل نقل اعتراض التلمساني والتبريزى على المصنِّف.

(١١) فى «أ»: يلزم من عدم ما ذكرنا، ما دخل عليه.

(١٢) فى «أ»: مذهب سلمه المعترض.

وأما إن كان شرطاً، فالتقريب ما بيناه، ثم إن كان المدعَى ثبوتُ العدم عند عـدم مـا دخل عليه حرف «إِنْ» فذلك الظاهر.

وإن كان المدعَى الدَّلَالَةَ؛ فلأن التعليق دلَّ على السببية، أو الشرطية، وعـدمُ المسبب ملزوم لعدم السبب وكذلك عدم الشرط، والدالُّ على المـلزوم دال علـى لازمـه جزمـاً، ويلزم من ذلك وجود الدلالة، وهو المدعى.

وأما قوله: «تمثيلـه بـالوضوء لا يستقيم» فهـو كـلام غـير مستقيم؛ لأن المصنِّـف لم يذكر الوضوء على أنه مثال؛ فإن المثال يُسْتَغْنَى عنه فى الأدلَّة، وإنما يذكـر المثـال تقريبًا للكلام من أفهام المبتدئ الذى لا قـدرة لـه علـى اقتنـاص المعقـولات الكليـة، فقصـد التقريب بذكر المثل الجزئية، والوضوءُ المذكور ههنا وما يجرى مجراه مِـنْ حَـوَلَان الحـول والإحصان إنما ذكر للتمسك به على أن معنى [الشرط] مـا يـلزم من انتفائـه انتفـاء مـا جعل شرطاً له.

وأما ما ذكره التلمسانيُّ، فالغلط منه لا من المصنِّف، وبيانه:

أن المدَّعى: أن التعاليق تدلُّ على الثبوت عند الثبوت مطابقة، وتدلُّ على العـدم عنـد العدم التزاماً، وذلك هو المفهوم، ولا ندعى أن العدم - أعنى: ما دخل عليه حرف «إن» - يستلزم عدم ما جعلَ جزاءً له.

وإذا اتضح ذلك، فلا نسلِّم أن دلالة المفهوم منتفية فى قوله ﷺ: «مَنْ أحيا أَرْضًا مَيْتَـةً فَهِىَ لَهُ».

غاية ما فى الباب: أن الحكم غير ثابت علـى وَفْـقِ المفهـوم ولم يعمـل بـه؛ وذلـك لا يقـدح فـى المفهـوم؛ [لأن الشـرط - أعنـى][1]: شـرط العمـل بـالمفهوم - ألاَّ يعارضـه منطوق؛ على ما بيناه من شرائط القول بـالمفهوم، وقـد عـارض هـذا المفهـوم جملـة مـن أنواع المنطوق، وهى الأدلَّة الدالَّة على ثبوت الملـك بأسباب أخـر غـير الإحيـاء؛ وهـذا ظاهر.

أما قوله: «لو كان إنسانًا لكان حيوانًا»:

فلا نسلِّم انتفاء دلالة المفهوم، بل الدلالة ثابتةٌ.

غاية ما فى الباب أن مدلولها غير ثابت؛ وذلك لا يقدح فى الدلالة؛ وذلـك لمعارضة

---

(١) فى «أ، جـ»: وذلك لأن شرط.

العقل الصريح لها، فلا حاجة إلى الاعتذار المذكور؛ [وذلك] لما بينا من اندفاع كلامه وسقوطه.

وبما ذكرنا أولاً خرج [٣١٣/أ] الجواب عن قوله: «فإذا انقسم مسمى الشرط إلى معنيين كان جمعًا بمجرَّد اللفظ»، وبما ذكرناه أيضًا خرج الجواب عما ذكره صاحب «التنقيح».

وأما التمسك بقوله: «إن جئتنى أكرمتك» فلا يستقيم له فيه؛ لأن ذلك غير محلِّ النزاع، فلا نسلِّم انتفاء دلالة المفهوم ثمة.

أما قوله:«لا يندفع الاستدلال بقول عائشة»:

قلنا: نحن فى مقام المنع لا فى مقام الاستدلال، وبينا [أنَّ] قول عائشة سند المنْعِ.

أما قوله: «الآية تدلُّ على وجوب الإتمام من وجهين»، فليس هذا موضع الجواب، بل [اللائق به فى] (١) الفروع.

وأما ما يذكره بعد ذلك، فليس ذلك بقادح فى المدعَى، بل هو عين المدعَى.

وأما الفرقُ بين السبب والشرط، فقد بينا أن التقرير(٢) آت، سواء كان ذلك شرطاً أو سبباً.

وأما اندفاع قوله: «إن لم تدخل الدارَ، فليستْ بطالق» - [فـ] ظاهر؛ لأنه لا يقع الطلاق بالمفهوم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: احْتَجَّ المخَالِفُ بالآيةِ، وَالحُكْم: أَمَا الآيَةُ: فَهُوَ أَنَّ المُعَلَّقَ عَلَى شَيْءٍ بكَلمة «إنْ» لَوْ كَانَ عَدَمًا عنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّيْءِ - لَكَانَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى البغَاء إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا**﴾ [النور: ٣٣] - دَلِيلاً عَلَى أَنَّهُ مَا حَرَّمَ الإِكْرَاهَ عَلَى البغَاء، إنْ لَمْ يُرِدْنَ التَّحصُّنَ،، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**فَكَاتِبوهُمْ إنْ عَلِمتُمْ فِيهِمْ خَيْرا**﴾ [النورُ: ٣٣]، وَقَوْلُهُ: ﴿**وَاشْكُرُوا لِلَّه إنْ كُنْتُمْ إيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ [البَقَرَةُ: ١٧٢] وقَوْلُهُ: ﴿**أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إنْ خِفْتُمْ**﴾ [النساء: ١٠١]، وَقَوْلُهُ:﴿**وَإنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَر وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢٨٣]؛ فَفِى جَمِيعِ هَذِهِ الآيَاتِ الحُكْمُ غَيْرُ مُنْتَف، عِنْدَ انْتِفَاء الشَّرْطِ.

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «جـ»: التقريب.

وَأَمَّا الحُكْمُ - فَهُوَ: مَا إِذَا قال لامْرَأَتِهِ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ»؛ فَهَذَا لاَ يَنْفِي الطَّلاقَ قَبْلِ ذَلِكَ الشَّرْطِ؛ حَتَّى لَوْ نَجَّزَ، أَوْ عَلَّقَ بشَرْط آخَرَ - لَمْ يَكُنْ مُنَاقِضاً لِلأَوَّلِ؛ وَ لَوْ لَزم عَدَمُ المَشْرُوطِ عِندَ عَدَمِ الشَّرْطِ- لَزِمَ التَّنَاقُضُ هَهُنَا.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الظَّاهِرِ يَقْتَضي أَلاَّ يَحْرُمِ الإِكْرَاهُ عَلَى الْبِغَاء، إِذَا لَمْ يُرِدْنَ التَّحَصُّنَ؛ وَلَكِنْ لاَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الحُرْمَةِ - القَوْلُ بِالجَوَازِ؛ لأَنَّ زَوَالَ الحُرْمَةِ قَدْ يَكُونُ لِطَرَيَانِ المُحِلِّ، وَقَدْ يَكُونُ لامتناعِ وُجُودِهِ عَقْلاً؛ وَهَهُنَا كَذَلِكَ؛ لأَنَّهُنَّ إِذَا لَمْ يُرِدْنَ التَّحَصُّنَ - فَقَدْ أَرَدْنَ البِغَاءَ، وَإِذَا أَرَدْنَ البِغَاءَ - امْتَنَعَ إِكْرَاهُهُنَّ عَلَى البِغَاء.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا عَلَّقَ الطَّلاق عَلَى الدُّخُول، ثُمَّ نَجَّزَ: فَإِنْ [كَانَ] المُنَجَّزُ وَاحِدَةً أَو اثْنَتَيْنِ - بقَى التَّعْلِيقُ، فَالمنَجَّزُ غَيْرُ المُعَلَّقِ؛ حَتَّى لَوْ تَزوجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ، وَعَادَتْ إِلَيْهِ - وَتَزَوَّجَهَا - وَقَعَ [الطَّلاقُ] المُعَلَّقُ.

وَإِنْ كَانَ المُنَجَّزُ ثَلاثاً - فَعِنْدنَا: المُنَجَّزُ غَيْرُ المُعَلَّقِ؛ حَتَّى بقى المُعَلَّقُ مَوْقُوفًا عَلَى دُخُولِ الدَّار، فَإِذَا تَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ، وَعَادَتْ إِلَيْهِ، وَدَخَلَتِ الدَّارَ - وَقَعَ الطَّلاقُ المُعَلَّقُ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه معارضاتٌ في حكم المسألة.

وبيانها: التمسُّك بآيات دالة بحكم المفهوم على أحكام، مع أن تلك الأحكامَ لَيسَتْ ثابتة بالحكم.

أما الآيات: فمنها قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى البِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا**﴾ [النور: ٣٣]؛ وذلك لأن مفهوم الآية يقتضي ألا يحرم إكراههن على البغاء، إن لم يردن تحصنًا، فيحتمل إكراههن على البغاء - والحالة هذه - وذلك باطل بالإجماع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَاشْكُرُوا لِلهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ [البقرة: ١٧٢].

ووجه التمسك ظاهر؛ وكذلك بقية الكلام في الآيات المذكورة.

والحاصل: أن الحكم المنطوق به غير منتف عند انتفاء هذه الشروط في جميع هذه الآيات، فلو كان التعليقُ يقتضي انتفاء الحكم المنطُوق به، لما كان الأمر كذلك.

وأما الحكم فهو: أنه لو كان للشرطِ مفهومٌ هو دليلٌ على عدم الجزاء عند عدم ما

دخَلَ عليه كلمة «إن»، لما وقع الطلاق المعلَّق على الدخول في جملة انتفاء الدخول؛ عملاً بالدليل، واللازم باطل؛ لأن الطلاق واقع إذا علِّق بخبر أوعلِّق على شرط آخر ووجد ذلك الشرط.

أو نقول: إذا قال لزوجته: «إن دخلتِ الدارَ، فأَنْتِ طالقٌ» لو اقتضى عدم وقوع الطلاق عند عدم الدخول، لكان وقوع الطلاق بالخبر، أو بتعليق آخر مع وجود الشرط - مناقضًا له جزمًا؛ وذلك ليس بمناقض له بدليل اجتماعهما صدقًا.

والجواب عن الأول: بتقديم مقدمتين:

الأولى: أن الإكراه إنما يتصوَّر على الفعل المُضادِّ لمقتضى الداعية؛ فيشترط في تحقق الإكراه على الشيء [تحقيق][1] الداعية إلى ما يقابل المكره عليه، ولا يجامعه، وأما إذا لم تكن داعية إلى ما يقابل الفعل المكره عليه، أو له داعية إلى الفعل المكره عليه -: فلا يتصور الإكراه على ذلك الفعل أصلاً.

المقدمة الثانية: أن المستحيل في نفسه لا يكون متعلَّق الإباحة ولا متعلَّق الحرمة، وكذلك [٣١٣/ب] أيضًا: واجب الصدور والوقوع - لا يكون متعلَّق الإباحة والحرمة، وهذا تفريعٌ على أن التكليف بالمُحَال لا يجوز.

وإذا ثبت صِدْقُ المقدمتين، فنقول: إذا لم يردن التحصُّنَ يلزم أحد الأمرين، وهو: إما إرادتُهُنَّ البغاء، أو عدم الإرادة، وأيما كان: فلا يتصور إكراههن على البغاء، وشرطه: تعلُّق الإرادة بمقابله؛ لما قررنا في المقدمة الأولى، وهذا الشرط منتف؛ لأنا نتكلَّم على تقدير إرادتهن البغاء، وأما إذا لم يردن البغاء ولا التحصينَ، فلأنه إذا لم يُرِدْنَ التحصين، فليس لهن إرادة تقابل البغاء، فيستحيل الإكراه على البغاء؛ لما بينا أن شرطه تعلُّق الإرادة بمقابله، وهذا الشرط منتف حينئذ؛ لأنا نتكلَّم على هذا التقدير؛ فثبت أنه إذا لم يردْنَ التحصين امتنع إكراههن على البغاء، وإذا امتنع إكراههن؛ فذلك الإكراه في نفسه لا يكون متعلَّق الحرمة ولا متعلَّق الإباحة؛ لما قررناه في المقدمة الثانية.

وإذا تقررت المقدمتان فنقول: مقتضى مفهوم الآية: أنهنَّ إذا لم يردْنَ التحصين لا يحرم إكراههن؛ لكن لا يلزم من عدم إكراههن على البغاء حينئذِ حِلُّ إكراههن على البغاء حينئذ؛ فيستحيل إكراههن على البغاء على ما قررناه، والمستحيل لا يكون متعلَّق الحرمة ولا متعلَّق الإباحة؛ لما بيَّناه.

---

(١) سقط في «جـ».

وأما الجواب عن بقية الآيات: فلم يذكره المصنِّف؛ تعويلاً منه على الجواب الذى ذكره من تعليق القصر على الخوف، وقد قال فى الجواب عنه: إن ظاهر الشرط يمنع من ذلك؛ لكن لا يمتنع دليلٌ على خلاف ذلك، وقد علمتَ أن هذا الجواب ضعيف.

وذلك لأن للخَصْمِ أن يقول: الأصلُ عدم ذلك المعارض؛ ولأن وجود ذلك المعارض يستلزم التعارض بين المقتضِى والمانع؛ فيلزم الترك بأحدهما، وكل ذلك خلاف الأصل.

ومن هذا الوجه: قال صاحب «التحصيل» (١): الجواب الصحيح ما نذكره، وهو: أما قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِم خَيْرًا﴾ [النور:٣٣] - فالجواب عن التمسك به: أن مفهومه إن اقتضى عدم الكتابة عند عدم العلْم بأن فيه خيرًا، ولكن لا يجوز العمل بهذا المفهوم؛ لأن شرط العمل بالمفهوم ألا يخالفه منطوق على ما بينّاه من شرائط القول بالمفهوم، وقد خالف هذا المفهومَ صرائحُ دالة على تجويز الكتابة مطلقاً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا للهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٢]: إن كلمة «إنْ» تستعمل حقيقة كما سبق، وتستعمل لغير التعليق؛ كقول القائل (٢): «إنْ كُنْتَ شجاعا، [فـَ] قاتلْ فلاناً»، والمراد بها: الحث والبعث على قتال فلان (٣).

والمراد من الآية: أن الباعث على شكره (٤) عبادته، فمن عبده فليشكره.

وكذلك قول القائل: «إن كنت كريمًا، فأعط ألف دينار».

وإذا ثبت ذلك - فنقول: إن أمكن حمل حرف «إنْ» على التعليق، وجب حمله عليه؛ لما ذكرنا، وإن تعذّر حمله [عليه، حُمِلَ] على ما ذَكرنا؛ صونًا للكلام عن الإلغاء.

وأما آية تعليق القصر على الخوف - فقد أجبنا عنها.

وأما آية الرهن - فالجواب عنها: أخرجت مخرج الغالب، وقد بينا أن شرط المفهوم ألا يَكُونَ قد خرج مخرج الغالب [وقد أجاب المصنف عن هذه الآيات فى «المعالم» أن ما ذكرنا أولى لأنه اشتمل على الفائدة؛ فإنهما فائدتان: المنطوق والمفهوم [١٤/٣أ/]، ولا كذلك إذا لم يقل بالمفهوم].

---

(١) ينظر التحصيل (١/٢٩٤).

(٢) فى «أ، جـ»: كما فى قول القائل.

(٣) فى «أ، جـ»: علَى قتال فلان، ببيان المقتضى.

(٤) فى «أ»: شرطه.

[والجواب عن تنجيز الطلاق] [١] بعد التعليق - هو: أن مقتضى ما ذكَرْتَ إذا كان المنجَّز هو المعلَّق، وأما إذا كان غيره فلا، وعندنا المنجَّز غير المعلَّق، ولهذا إذا علق طلقة واحدة على الدخول ثم نجّز، فإمَّا أن يكون المنجَّز واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً، وأيما كان فالواقع مع التنجيز [٢] غير المعلَّق.

بيانه: أن المنجَّز إن كان واحدة أو اثنتين، فإذا تزوَّجها بعد ذلك، ووجد الشرط فى ذلك النكاح - وقع الطلاق المعلَّق، ولو كان المنجَّز عين المعلَّق اسْتَحَال ذلك؛ ولذلك نقول:

إن كان[٣] المنجَّز ثلاثا[٤]، فإنها إذا تزوجَتْ بزوج آخر، وعادت إليه، ووجد الشرط [فى ذلك النكاح] - وقع الطلاق، ولو كان المنجَّز غير المعلَّق استحال ذلك.

والحاصل: أنا نمنع كون المنجَّز غير المعلَّق حتى يلزم الترك بالمفهوم، وخرج التنجيز بعد التعليق على القاعدة التى ذكرناها.

واعلم: أن لنا جوابا آخر عن هذا، وهو: أن صيغة التعليق[٥] بمفهومها تقتضى عدم وقوع الطلاق [عند عدم ذلك الشرط، وتنجيز الطلاق يقتضى وقوع الطلاق] بمنطوقه، وقد بينا أن شرط العمل بالمفهوم ألا يعارضه منطوق، وههنا قد عارضه منطوق، فلهذا تركنا المفهوم وعلمنا بالمنطوق، وذلك يقتضى وقع الطلاق المنجز.

وهذا بعينه هو: الجواب عن التعليق، بعد التعليق والله أعلم بالصواب.

خاتمة: إن الغزالىّ ينكر هذا المفهوم، فلنذكر ما عوَّلَ عليه فى دفع هذا المفهوم؛ وكذلك صاحب «الإحكام» غير قائل بهذا المفهوم، فلننقل الشبه:

قال الغَزَّالىُّ فى «المستصفى» [٦]: الشرط يدلُّ على وجود الحكم عند وجود الشرط [فقط]، ويقصر عن دلالته على العدم عند العدم؛ بدليل: أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين؛ كما يجوز بعلتين، فإذا قال: أحكم بالمال للمدعِي، إن كانت له بينةٌ، وأحكم له بالمال، إن شَهِدَ له شاهدان، لا يدلُّ على نفى الحكم فى المال بالشاهد واليمين، [ولا

---

(١) سقط فى «أ، حـ».

(٣) فى «أ»: بالتنجيز.

(٣) فى «أ، حـ»: إذا كان.

(٤) فى «أ»: المعلق ثلاثا.

(٥) فى: «حـ» المفهوم.

(٦) ينظر المستصفى (٢/٢٠٥).

يكون الأمر بالحكم بالإقرار(١) والشاهد واليمين](٢) نسخًا له ورفعًا للنص، وإلا كان رفعًا له، ونسخًا للنصِّ، وبهذا المعنى جوزناه بخبر الواحد، وجوابه: ألاّ يكون ولكنه معارض للمفهوم بمنطوقه، فلا يعمل بالمفهوم لأجل المعارض الراجح، وهو المنطوق، وقد بينا أن شرط العمل بالمفهوم عند القائلين به سلامته من المعارض(٣)، وهذا الشرط معدومٌ ههنا.

واحتج على أن مفهوم الشرط ليس بحجة: أن ما علِّق عليه الحكم بكلمة «إن»: إما أن يكون شرطاً أو لا يكون شرطاً؛ فإن لم يكن شرطاً: فلا يلزم منه نفي الحكم، وإن كان شرطاً، فلا يخلو: إما أن يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلَّق عليه مطلقاً عند انتفائه، أو لا يكون لازمًا له: والأول محالٌ؛ وإلا لامتنع وجود القصر المعلَّق على الخوف بكلمة «إن»؛ وهو خلاف الإجماع، وإن كان الثاني، فهو خلاف المطلوب.

واعلم: أن هذا لا يدلُّ على المطلوب.

وبيانه: أن المطلوب من جهة الخصم: أن صيغة التعليق لا تدلُّ على عدم ما دخل عليه كلمة «إن» عند عدم الشرط، وهو لم يدلُّ على ذلك، بل يَدُلُّ على أنه ليس من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلَّق عليه مطلقاً عند انتفائه، وليس هذا المطلوب؛ بل المدعى: تحقُّق الدلالة على العدم لا كون العدم لازماً لعدم المشروط.

---

(١) الإقرار لُغَةً: إفعال، من قرَّ الشيء: إذا ثبت يقر، من باب ضرب وعلم وثبت وسكن، وأقره في مكانه: أثبته بعد أن كان مُزَلْزَلاً، وأقر له بحقِّه: أذْعَنَ واعترف، إذن فالإقرار إثبات لما كان متزلزلاً بين الإقرار والجحود. ينظر الصحاح ٧٨٨/٢، لسان العرب ٣٥٨٢/٥، أنيس الفقهاء ص (٢٤٣) واصطلاحًا: عرفه الشَّافعية بأنه: إخبار بحق على المقر. عرفه المالكية بأنه: خبر يوجب حكم صدقة على قائله فقط بلفظه، أو لفظ نائبه. عرفه الحنفية بأنه: إخبار بحق لآخر، لا إثبات له عليه. عرفه الحنابلة بأنه: إظهار مكلف مختار ما عليه بلفظ أو كتابة، أو إشارة أخرس، أو على موكله أو موليه، أو مورثه بما يمكن صدقه. حاشية الباجوري ٢/٢، الخرشي ٨٦/٦ - ٨٧، الدرر ٣٥٧/٢، منتهى الإيرادات ٦٨٤/٢. ومَحَاسِنُ الإقرار كثيرة منها ما يأتي:

(أ) إِسْقَاطُ واجب النَّاس عن ذِمَّته، وقطع ألسنتهم عن مَذَمَّتِهِ.

(ب) إيصال الْحقِّ إلى صاحبه، وتبليغ المكسوب إلى كاسبه، فكان فيه إنفاع صاحب الحق، وإرضاء خالق الخَلْق.

(ج) إحماد الناس الْمُقر بصدق القول، ووصفهم إِيَّاهُ بوفاء العَهْدِ، وإنالة المنول.

(د) حُسْنُ المُعاملة بينه وبين غيره.

(٢) سقط في «أ، حـ».

(٣) في «أ، حـ»: من المعارض والمنطوق.

وأما إمام الحرمين[(١)] فإنه قال: نحن نَعْلَم [٣١٤/ب] من مذاهب العرب: أنها وضعَتْ باب الشرط لتخصيص الجزاء به، فإذا قال القائل: «من أكرمني أكرمته» يشعر باختصاص إكرامه بأن يكرم، ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرم مكرمه ويكرم غيره، فقدْ نَأَى وَبَعُدَ وآل الكلام معه إلى التجهيل والإحالة عَلَى تعلُّم مذاهب العرب.

ولنعد بعد ذلك إلى خصلة هي المتممة، وهي: أنا نكتفي فيها [فيما ندعى][(٢)] بظهور الاختصاص، فإذا أنكر منكر ما ذكرناه، انحطَّتْ مرتبته عن استحقاق المعارضة، قال الغزالي[(٣)]: قوله ﷺ: «إنما الشُّفْعة فيما لَمْ يُقْسم»[(٤)] فقد أنكر أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره، فقالوا: هو إثباتٌ فقطْ؛ فلا يدلُّ على الحصر.

وأقر القاضي الباقلاني: بأنه ظاهر في الحصر ومحتمل للتأكيد، وهذا هو المختارُ عندنا.

لكن خصص القاضي[(٥)] هذا بقوله «إنما»، ولم يطرد ذلك في قول الرسول ﷺ «إنَّما الأعْمَالُ بالنِّيَّاتِ»[(٦)].

---

(١) ينظر البرهان (١/٤٦٥).

(٢) سقط في «أ، جـ».

(٣) ينظر المستصفى (٢/٢٠٦).

(٤) أخرجه البخاري (٤/٤٣٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، الحديث (٢٢٥٧) وأخرجه أبو داود (٣/٧٨٤-٧٨٥) كتاب البيوع والإجارات، باب في الشفعة، الحديث (٣٥١٤) والترمذي (٣/٦٥٢-٦٥٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء إذا حدت الحدود ووقعت السهام فلا شفعة، الحديث (١٣٧٠) وابن ماجة (٢/٨٣٥) كتاب الشفعة باب إذا وقعت الحدود فلا شفعة الحديث (٢٤٩٩) وأحمد (٣/٢٩٦) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/١٢٢) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، والبيهقي (٦/١٠٢) كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، وابن الجارود (٢١٦-٢١٧) باب ما جاء في الشفعة، وأبو داود الطيالسي ص (٢٣٥) الحديث (١٦٩١) وأحمد (٣/٣٧٢).

(٥) في جـ: خصوص القاضي.

(٦) أخرجه البخاري (١/٩) كتاب بدء الوحي: باب كيف كان بدء الوحي حديث (١)، (٥/١٩٠) كتاب العتق: باب الخطأ والنسيان، حديث (٢٥٢٩)، (٧/٢٦٧) كتاب مناقب الأنصار: باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، حديث (٣٨٩٨)، (٩/١٧) كتاب النكاح: باب من هاجر أو عمل خيرًا لتزوج امرأة فله ما نوى، حديث (٥٠٧٠)، (١١/٥٨٠) كتاب الأيمان والنذور: باب النية في الأيمان حديث (٦٦٨٩)، (١٢/٣٤٢ ٣٤٣) كتاب الحيل: باب من ترك الحيل، حديث (٦٩٥٣)، ومسلم (٣/١٥١٥) كتاب الإمارة: باب قوله ﷺ: إنما=

.. ..

=الأعمال بالنيات، حديث (١٥٥/١٩٠٧)، وأبـو داود (٦٥١/٢) كتـاب الطـلاق: بـاب فيما عنى به الطلاق والنيات، حديث (٢٢٠١)، والنسائى (٥٨/١ ٥٩) كتاب الطهـارة: بـاب النيـة فى الوضوء، والترمذى (١٧٩/٤) كتاب فضائل الجهاد: باب ما جاء فيمن يقاتل ريـاء، حديـث (١٦٤٧)، وابن ماجة (١٤١٣/٢) كتاب الزهد باب النية، حديـث (٤٢٢٧)، وأحمـد (٢٥/١، ٤٣) و الحميدى (١٦/١، ١٧) رقم (٢٨)، وأبو داود الطاليسـى (٢٧/٢ منحـة) رقـم (١٩٩٧) وابن خزيمة (٧٣/١، ٧٤) رقم (١٤٢)، وابن حبان (٣٨٨، ٣٨٩ الإحسان)، وابن الجـارود فـى «المنتقى» رقم (٦٤) وابن المبارك فى الزهد (ص ٦٢ ٦٣)، وابـن أبى عـاصم فـى «الزهـد» (ص ١٠١) رقم (٢٠٦) وهناد بن السرى فى «الزهد» (٤٤٠/٢) رقم (٨٧١) ووكيـع فـى «الزهـد» رقم (٣٥١) وابن المنذر فى الأوسط (٣٦٩/١)، وابن أبى حاتم فـى «مقدمـة الجـرح والتعديـل» (ص-٢١٣)، والدارقطنى (٥٠/١ ٥١) كتاب الطهارة: باب النية، حديث (١) والطحاوى فـى «شرح معانى الآثار» (٩٦/٣) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره، وأبو نعيم فى «حليـة الأوليـاء» (٤٢/٨) وفى «تاريخ أصبهان» (١١٥/٢، ٢٢٧) وابـن عسـاكر فـى «تـارخ دمشـق» (٤٠٣/١ تهذيب)، والقضاعى فى «مسند الشهاب» (١، ٢، ١١٧٢، ١١٧٣)، وابـن حـزم فـى «المحلى» (٧٣/١)، والبيهقى (٤١/١) كتاب الطهارة: باب النية فى الطهارة، وفى «معرفة السنن والآثار» (١٥٢/١)، و«شعب الإيمان» (٣٣٦/٥) رقم (٦٨٣٧) و «الاعتقاد» رقـم (٢٥٤) وفـى «الزهـد الكبير» (ص ١٣٢) رقم (٢٤١) وفـى «الآداب» رقـم (١١٣٨) والخطيب فـى «تـاريخ بغـداد» (٢٤٤/٤، ١٥٣/٦، ٣٤٥/٩ - ٣٤٦) والقاضي عياض فى الإلماع (ص ٥٤ ٥٥) باب ما يلزم من إخلاص النية فى طلب الحديث وانتقاد ما يؤخذ عنه، وابن جميع فـى «معجـم شيوخه» (ص ١١٧) رقم (٦٦) والبغوى فى «شرح السنة» (٥٤/١ بتحقيقنـا) والرافعـى فـى «تـاريخ قزويـن» (٧٧/٤) والنووى فى «الأذكار» (ص ٣٣) والذهبى فـى «تذكـرة الحفـاظ» (٧٧٤/٢) والحـافظ ابن حجر فى «تخريج أحاديث المختصر» (٢٤٢/٢، ٢٤٣) كلهم من طريق يحيى بن سعيد عـن محمد بن إبراهيم التيمى عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى مـا هـاجر إليـه». قـال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح. اهـ. وقال أبو نعيم: هذا الحديث مـن صحـاح الأحـاديث وعيونها. اهـ. وقال ابن عساكر: هذا حديث صحيح من حديث أمير المؤمنين أبى حفـص عمـر ابن الخطاب وثابت من حديث علقمة بن وقاص الليثى لم يروه عنه غـير أبـى عبدالله محمـد بـن إبراهيم التيمى واشتهر عنه برواية أبى سعد يحيى بن سعيد بن قيـس الأنصـارى المدنـى القـاضى، وهو مما انفرد به كل واحد من هؤلاء عن صاحبه ورواه عن يحيى العدد الكثير والجمُّ الغفير. اهـ. قال الحافظ فى «التلخيص» (٥٥/١): وقال الحافظ أبو سعيد محمد بن علـى الخشـاب: رواه عـن يحيى بـن سعيـد نحوٌ من مـائتين وخمسين إنسـانًا، وقال الحافظ أبو موسى: سمعتُ عبد الجليل=

.. ..

=ابن أحمد فى المذاكرة يقول: قال أبو إسماعيل الهروى عبد الله بن محمد الأنصارى كتبت هذا الحديث عن سبعمائة نفر من أصحاب يحيى بن سعيد قلت - أى الحافظ - تتبعته من الكتب والأجزاء حتى مررت على أكثر من ثلاثة آلاف جزء فما استطعت أن أكمل له سبعين طريقًا. وقال البزار والخطابى وأبو على بن السكن ومحمد بن عتاب وابن الجوزى وغيرهم: إنه لا يصح عن النبى ﷺ إلا عن عمر بن الخطاب. ا هـ. قلت: وقد روى هذا الحديث غير يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم أخرجه ابن عدى فى «الكامل» (١٣٦/٣) من طريق الربيع بن زياد أبو عمرو الضبى عن محمد بن عمرو عن محمد بن إبراهيم التيمى عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب عن النبى ﷺ قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». قال ابن عدى: وهذا الأصل فيه يحيى بن سعيد الأنصارى عن محمد ابن إبراهيم وقد رواه عن يحيى أئمةُ الناس وأما عن محمد بن عمرو عن محمد بن إبراهيم لم يروه عنه غير الربيع بن زياد وقد روى الربيع بن زياد عن غير محمد بن عمرو من أهل المدينة بأحاديث لا يتابع عليها ا هـ. وفى الباب عن جماعة من الصحابة؛ وهم: أبو سعيد الخدرى وأنس بن مالك وعلى بن أبى طالب وأبو هريرة وهزال بن يزيد الأسلمى.

١- حديث أبى سعيد الخدرى: أخرجه الخليلى فى «الإرشاد» (٢٣٣/١) والدارقطنى فى «غرائب مالك» والحاكم فى «تاريخ نيسابور» كما فى «تخريج أحاديث المختصر» لابن حجر (٢٤٧/٢ ٢٤٨) وأبو نعيم فى «الحلية» (٣٤٢/٦) والقضاعى فى مسند الشهاب (١٧٧٣) كلهم من طريق عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبى رواد حدثنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». قال الخليلى: وعبد المجيد قد أخطأ فى هذا الحديث الذى يرويه عن مالك فى الحديث الذى يرويه مالك والخلق عن يحيى بن سعيد الأنصارى وهو غير محفوظ من حديث زيد بن أسلم بوجه ا هـ. وقال الدارقطنى: تفرد به عبدالمجيد عن مالك ا هـ. وقال أبو نعيم: غريب من حديث مالك عن زيد تفرد به عبد المجيد ومشهوره وصحيحه ما فى الموطأ: مالك عن يحيى بن سعيد ا هـ. وقد حكم ببطلان هذا الطريق أبو حاتم الرازى فقال ولده فى «العلل» (١٣١/١) رقم (٣٦٢): سئل أبى عن حديث رواه نوح بن حبيب عن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبى رواد عن مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». قال أبى: هذا حديث باطل لا أصل له إنما هو: مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى عن علقمة بن وقاص عن عمر عن النبى ﷺ ا هـ. وقد أخرجه الحافظ ابن حجر فى «تخريج المختصر» (٢٤٧/٢) من طريق عبد المجيد بن عبد العزيز عن مالك عن زيد.... به. وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه. وقال أيضا: وعبد المجيد وثقه أحمد وابن معين والنسائى=

[«والشفعة فيما لم يقسم»](١)، [وقوله ﷺ](٢): «تَحْرِيمها التَّكْبِيرُ، وتَحْلِيلُها

=وتكلم فيه أبو حاتم والدارقطنى وقيل: إن هذا مما أخطأ فيه على مالك والمحفوظ: عن مالك عن يحيى بن سعيد بالسند المعروف المتقدم اهـ. قلت: وقد حاول بعضهم إلصاق الخطأ بنوح بن حبيب الزاوى عن عبد المجيد كالبزار مثلاً. فقال الزيلعى فى «نصب الراية» (٣٠٢/١): وقال ـ يعنى ـ البزار فى مسند الخدرى حديث روى عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ قال: «الأعمال بالنية» أخطأ فيه نوح بن حبيب ولم يتابع عليه وليس له أصل عن أبى سعيد اهـ. قلت: وفى كلام البزار نظر أما أن الحديث ليس له أصل عن أبى سعيد فهذا صواب، أما إلصاق الخطأ بنوح بن حبيب ودعواه أنه تفرد به ولم يتابع عليه فهنا الخطأ؛ فقد توبع نوح بن حبيب على هذا الحديث؛ تابعه اثنان وهما إبراهيم بن محمد بن مروان ابن هشام عند الدارقطنى فى «غرائب مالك» وعلى بن الحسن الذهلى عند الحاكم فى تاريخ نيسابور. ينظر «تخريج المختصر» لابن حجر (٢٤٧/٢، ٢٤٨). ومنه نعلم أن نوحًا لم يتفرد به بل تابعه اثنان وأن الذى تفرد به هو عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبى رواد وهو الذى أخطأ فى الحديث.

٢- حديث أنس بن مالك: أخرجه ابن عساكر فى أماليه كما فى «تخريج المختصر» لابن حجر (٢٤٦/٢). وقال الحافظ: وفى سنده ضعف. وقال الحافظ العراقى فى «طرح التثريب» (٤/٢): رواه ابن عساكر من رواية يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن أنس بن مالك، وقال: هذا حديث غريب جدا والمحفوظ حديث عمر.

٣- حديث أبى هريرة: قال العراقى فى «طرح التثريب» (٤/٢): رواه الرشيد العطار فى بعض تخاريجه وهو وهم أيضًا. وقال ابن حجر فى «تخريج أحاديث المختصر» (٢٤٦/٢): أخرجه الرشيد العطار فى فوائده بسند ضعيف.

٤- حديث على بن أبى طالب: قال الحافظ العراقى فى «طرح التثريب» (٤/٢): رواه محمد بن ياسر الجيانى فى نسخة من طريق أهل البيت إسنادها ضعيف. وقال الحافظ ابن حجر فى «تخريج أحاديث المختصر» (٢٤٦/٢): أخرجه أبو على بن الأشعث وهو واه جدًّا.

٥- حديث هزال بن يزيد الأسلمى أخرجه الحاكم فى «تاريخ نيسابور» كما فى «تخريج أحاديث المختصر» (٢٤٨/٢) فى ترجمة أبى بكر محمد بن أحمد بن بالويه، من طريق محمد بن يونس عن روح بن عبادة عن شعبة عن محمد بن المنكدر عن ابن هزال عن أبيه عن النبى ﷺ فذكره. قال الحاكم: ذكرته لأبى على الحافظ فأنكره جدًا وقال لى: قل لأبى بكر لا يحدث به بعد هذا. اهـ. قال الحافظ: محمد بن يونس شيخه هو الكديمى وهو معروف بالضعف والمحفوظ بالسند المذكور قصة ماعز فلعله دخل عليه حديث فى حديث وهزال هو ابن يزيد الأسلمى وهو صحابى معروف واسم ابنه: نعيم وهو مختلف فى صحبته اهـ. قلت: مما سبق تبين أن حديث «إنما الأعمال بالنيات» لم يصح إلا من حديث عمر.

(١) تقدم.

التَّسْلِيم»(١)، و«العَالِمُ فِى الْبَلدِ زَيْدٌ».

وعندنا: أن هذا يلتحقُ بقوله: «إنما» وإن كان دونه فى القوَّة، لكنه ظاهر فى الحصر أيضا؛ فإناَّ ندركُ التفرقة بين قول القائل: «زيد صديقى» وبين قوله: «صديقى زيد»، وبين قوله: «زيد العالم» وبين قوله: «العالم زيد»، وهذا التحقيق، وهو: أن الخبر لا يجوز أن يكون أخصَّ من المبتدأ، بل ينبغى أَنْ يكون أعم منه أو مساويًا له؛ فلا يجوز أن نقول: «الحيوان إنسان»، ويجوز أن نقول (٢): «الإنسان حيوان»، فإذا جعل «زيد» مبتدأ فقال: «زيد صديقى» جاز أن تكون الصداقة أعم من زيد، وزيد أخصَّ من الصداقة؛ لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخصَّ من الخبر، أما إذا جعل الصديق مبتدأً فقال: «صديقى زيد»، فلو كان له صديق آخر لكان الخبر أعم من المبتدأ (٣).

وكذا قوله: «اللون سواد» و«الحيوان إنسان»، وذلك ممتنع، وإن كان عكسه جائزًا.

فإن قيل: «يجوز أن يقال: صديقى زيد وعمرو أيضًا والولاء لمن أعتق، وإن كاتب وإن با ع بشرط العتق ولو كان للحصر لكان هذا نقضًا له»:

قلنا: هو للحصر، بشرط ألا يتصل به قبل الفراغ من الكلام ما يغيِّره؛ كما أن العشرة لمعناها بشرط ألا يتصل بها الاستثناء (٤) [٣١٥/أ].

قال المصنف – رحمه الله تعالى – المَسْأَلَةُ الثَّامنَة:

فِى الأَمْرِ المُقَيَّد بِعَدَد:

فَلْنَبْحَثْ أَنَّ الحُكْمَ المُعَلّقَ بِعَدَدٍ، هَلْ يَدُلُّ عَلَى حُكْمِ مَا زَادَ عَلَيْهِ وَمَا نَقَصَ عَنْهُ، أَمْ لاَ؟:

---

(٢) سقط فى «أ»، «جـ».

(١) تقدم.

(٢) فى «أ»: يقال.

(٣) زاد فى «أ، جـ»: وكان الخبر أخص.

(٤) ثبت فى «ب»: هذا آخر الجزء الأول من شرح كتاب «المحصول» يتلوه إن شاء الله فى الثانى المسألة الثامنة فى الأمر المقيد بعدد. والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين، وإمام المتقين، وعلى آله وسلم تسليمًا كثيرًا دائمًا أبدًا. وثبت على هامش «ب»: نجز هذا الجزء قبيل العصر من يوم الأحد الثانى عشر من شهر شوال سنة خمس وعشرين وثلاثمائة بعد الألف، بخط الفقير إلى الله تعالى محمود بن محمد سيد العطار. عُفِىَ عنه، آمين. وثبت فى «جـ»: آخر الجزء الثانى من شرح كتاب «المحصول»، وأول الجزء الثالث.

أَمَّا فِى جَانِبِ الزِّيَادَةِ: فَمَتَى كَانَ العَدَدُ النَّاقِصُ عِلَّةً لِعَدَمِ، أَمْرٍ امْتَنَعَ ثُبُوتُ ذَلِكَ الأَمْرِ فِى العَدَدِ الزَّائِدِ؛ فَعِلَّةُ عَدَمِ ذلك الأَمْرِ حَاصِلَةٌ عِنْدَ حُصُولِ العَدَدِ الزَّائِدِ:

مِثَالُهُ: لَوْ حَظَرَ اللهُ تَعَالَى عَلَيْنَا جَلْدَ الزَّانِى مائة - كَانَ الزَّائِدُ عَلَى المَائَة مَحْظُورًا؛ لأَنَّ المِائَةَ مَوْجُودَةٌ فِى الزَّائِدِ عَلَى المائةِ.

وَلَو قَالَ: «إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْن - لَمْ يَحْمِلْ خبثًا»؛ فَجَعَلَ القُلَّتينِ عِلَّةً لانْدِفَاعِ حُكْمِ النَّجَاسَةِ؛ فَالزَّائِدُ عَلَيْهِما أَوْلَى أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ.

أَمّا إِذَا كَانَ الْعَدَدُ النَّاقِصُ مَوْصُوفاً بِحُكْم - لَمْ يَجبْ أَنْ يَكُونَ الزَّائِدُ عَلَيْه مَوْصُوفًا بذلِكَ الحُكْمِ؛ لأَنَّهُ [لاَ] يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ عَدَدٍ وَاجبًا أَوْ مُبَاحًا - أَنْ يَكُونَ الزَّائدُ عَلَيْهِ وَاجبًا أَوْ مُبَاحًا.

وَأَمَّا فِى جَانبِ النُّقْصَانِ - فَالحُكْمُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ «إِبَاحَةً» أَوْ «إِيجَابًا» أَوْ «حَظْرًا»: فَإِنْ كَانَ «إِبَاحَةً» - لَمْ يَخْلُ مَا دُونَ ذَلِكَ العَدَد: إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَاخلاً تَحْتَ ذَلكَ العَدَدِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، أَوْ لاَ يَدْخُل - تَحْتَهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ، أَوْ يَدْخُلَ تَحْتَهُ تَارَةً، وَلاَ يَدْخُل أُخْرَى:

مِثَالُ الأَوَّل: أَنْ يُبِيحَ اللهُ تَعَالَى لَنَا جَلْدَ الزَّانِى مِائَةً؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ جَلْدِ خَمْسِينَ؛ لأَنَّ الخَمْسِينَ دَاخِلَةٌ فِى المِائَةِ.

وَمِثَالُ الثَّانِى: أَنْ يُبِيحَ اللهُ - عَزَّ وجَلَّ - لَنَا: أَنْ نَحْكُمَ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ؛ فَإِنهُ لاَ يَدُلُّ عَلَى إِباحَةِ الحُكْمِ بِشَهادَةِ الوَاحِدِ؛ لأَنَّ الحُكْمَ بِشَهَادَةِ الشَّاهِدِ الوَاحِدِ - غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الحُكْمِ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ.

وَمثالُ الثَّالث: أَنْ يُبِيحَ لَنَا اسْتِعْمَالَ القُلَّتَيْنِ مِنَ المَاءِ، إِذَا وَقَعَتْ فِيهِمَا نَجَاسَةٌ؛ فَإِنَّهُ قَدْ أَبَاحَ لَنَا اسْتِعْمَالَ هَاتَيْنِ القُلَّتَيْنِ،، وَلا يَدُلُّ عَلَى إِباحَةِ اسْتِعْمَال قُلَّة وَاحِدَةٍ، إِذَا وَقَعَتْ فِيهَا نَجَاسَةٌ؛ لأَنَّ القُلَّةَ الوَاحِدَةَ، إِذَا وَقَعَتْ فِيهَا نَجَاسَةٌ غَيْرُ دَاخِلَةٍ تَحتَ قُلَّتَينِ وَقَعَتْ فِيهما نَجَاسَةٌ.

أَمَّا إِذَا حَظَرَ اللهُ تَعَالَى عَلَيْنا عَدَدًا مَخْصُوصًا - فَإِنَّهُ يَخْتَلِفُ أَيْضًا؛ فَرُبَّما دَلَّ عَلَى حَظْرِ مَا دُونَهُ مِنْ طَرِيقِ الأَوْلَى؛ لأَنهُ إِذَا حَظَرَ اسْتِعْمَالَ القُلَّتَيْنِ، إِذَا وقَعَتْ فِيهِما

نَجَاسَةٌ: فَحَظْرُ القُلَّةِ الوَاحِدَةِ - أَوْلَى؛ أَمَّا لَوْ حَظَرَ ا للهُ تَعَالَى عَلَيْنَا جَلْدَ الزَّانِى مِائَةً - لَمْ يَدُلَّ أَنَّ مَا دُونَهُ مَحْظُورٌ.

وَأَمَّا إذا أَوْجَبَ ا للهُ تَعَالَى جَلْدَ الزَّانِى مِائَةً - فَإِنَّهُ يدُلُّ عَلَى وُجُوبِ جَلْدِ خَمْسِينَ؛ لأَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ فِعْلُ الكُلِّ إلاَّ بِفِعْلِ الجُزْءِ؛ وَلَكِنَّهُ يَنْفِى قَصْرَ الْوُجُوبِ عَلَى الجُزْءِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ قَصْرَ الحُكْمِ عَلَى العَدَدِ - لاَ يَدُلُّ عَلَى نَفْيهِ عَمَّا زَاد أَوْ نَقَصَ؛ إِلاَّ لدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله تعالى - أنه لابد من نقل المذاهب المنقولة، وبيان ما هو المُخْتَارُ منها، ثم إقامة - الدليل على صحّة المختار:

أما الأول: فنقول: قال أبو الحسين البصرى فى «المعتمد» [(١)]: إنَّ من الناس من قال:

[إن] [(٢)] الحكم إذا علّق بعدد دلَّ على أن ما عداه بخلافه، ومنهم من قال: لا يدلُّ على ذلك، ثم اختار أنه لا يدل؛ فإنه قال بعد أن ذكر ما تمسك به المصنف من الدال على أنه لا يدل: فبان أن تعلُّق الحكم بعدد لا يدلُّ على نفى ما زاد عليه أو نقص عنه، ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص عنه إلا باعتبار زائد.

وقال أبو الخَطَّاب الحنبلى [«فى تمهيده»]: إن علق [(٣)] الحكم بعدد، دلَّ على أن ما عداه بخلافه، وبه قال الإمام أحمد بن حنبل - رضى ا لله عنه - [وفى رواية محمد بن العباس] وقد سئل عن الرضاع؟ فقال: قال النبى ﷺ: «لاَ تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ ولاالرَّضْعَتَان» [(٤)]؛ [فأرى الثالثة] تحرم؛ وبه قال [الإمام] [(٥)] مالك [وداود] وبعض الشافعية. وقال

---

(١) ينظر المعتمد (١/١٤٦).

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»، «جـ»: فإن علق.

(٤) ورد هذا من حديث عائشة وأم الفضل والزبير بن العوام وابنه عبدا لله وأبى هريرة والمغيرة بن شعبة حديث عائشة. أخرجه مسلم (٣/١٠٧٣ ١٠٧٤) كتاب الرضاع: باب فى المصة والمصتان حديث (١٧/١٤٥٠) وأبو داود (٢/٥٥٢) كتاب النكاح: باب هل يحرم ما دون خمس رضعات حديث (٢٠٦٣) والنسائى (٦/١٠١) كتاب النكاح: باب القدر الذى يحرم من الرضاعة والترمذى (٣/٤٥٥) كتاب الرضاع: باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان حديث (١١٥٠) وابن ماجه (١/٦٢٤) كتاب النكاح: باب لا تحرم المصة ولا المصتان حديث (١٩٤٠) وأحمد (٦/٣١، ٩٥،٩٦) وسعيد بن منصور (١/٢٧٧) رقم (٩٦٩) ومحمد بن نصر المروزى فى «السنة» (ص ٨٨) رقم (٣١٢) وأبو يعلى (٨/٢٣٩) رقم (٤٨١٢) وابن حبان (٤٢١٤ الإحسان) والدارقطنى (٤/١٧٢) كتاب الرضاع رقم (٣) والبيهقى (٧/٤٥٥)=

.. ..

=كتاب الرضاع: باب من قال لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات وابن الجارود (٦٨٩) كلهم من طريق ابن أبي مليكة عن عبدالله بن الزبير عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: لا تحرم المصة ولا المصتان.

حديث أم الفضل: أخرجه مسلم (١٠٧٤/٣) كتاب الرضاع: باب هل يحرم ما دون خمس رضعات حديث (١٤٥١/١٨) والنسائي (١٠٠/٦-١٠١) كتاب النكاح: باب القدر الذي يحرم من الرضاعة وابن ماجة (٦٢٤/١) كتاب النكاح: باب لا تحرم المصة ولا المصتان حديث (١٩٤٠) والدارمي (١٥٧/٢) كتاب النكاح: باب كم رضعة تحرم وسعيد بن منصور (٢٧٧/١) رقم (٩٨٠) وأحمد (٣٣٩/٦) وعبد الرزاق (٤٦٩/٧) رقم (١٣٩٢٦) والمروزي في «السنة» (ص ٨٨) رقم (٣١١) وأبو يعلى (٤٩٨/١٢) رقم (٢٠٧٢) وابن حبان (٤٢١٥ الإحسان) والدارقطني (١٧٥/٤) كتاب الرضاع رقم (٢٧) والطبراني في «الكبير» (٢٢/٢٥) رقم (٢٨، ٢٩) والبيهقي (٤٥٥/٧) كتاب الرضاع: باب من قال لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات كلهم من طريق عبدالله بن الحارث عن أم الفضل أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني قد تزوجت امرأة وعندي أخرى فزعمت الأولى أنها أرضعت الحدثى فقال: «لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان».

حديث الزبير بن العوام: أخرجه أبو يعلى (٤٦/٢) رقم (٦٨٨) وابن حبان (١٢٥٢ موارد) من طريق محمد بن دينار الطاحي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبدالله بن الزبير عن الزبير عن النبي ﷺ قال: «لا تحرم المصة والمصتان والإملاجة والإملاجتان». قال الترمذي (٤٥٥/٣): وهو غير محفوظ.

وأخرجه من هذا الوجه في «العلل» (ص ١٦٨،١٦٧) وقال: سألت محمدًا يعني: البخاري عن هذا الحديث فقال: الصحيح عن ابن الزبير عن عائشة وحديث محمد بن دينار أخطأ فيه وزاد فيه: (عن الزبير) إنما هو هشام بن عروة عن أبيه عن عبدالله بن الزبير عن النبي ﷺ ا. هـ

والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٦٤/٤) وقال: رواه أبو يعلى والطبراني وفيه محمد ابن دينار الطاحي وثقه أبو زرعة وأبو حاتم وابن حبان.

حديث عبدالله بن الزبير: أخرجه عبد الرزاق (٤٦٩/٧) رقم (١٣٩٢٥) والنسائي (١٠١/٦) كتاب النكاح: باب القدر الذي يحرم من الرضاعة والشافعي (٢١/٢) كتاب النكاح: باب ما جاء في الرضاع (٦٥) والمروزي في «السنة» (ص ٨٨) رقم (٣١٣، ٣١٤) والبغوي في «شرح السنة» (٦٣/٥ بتحقيقنا) من طريق عروة بن الزبير عن عبدالله بن الزبير أن رسول الله ﷺ قال: لا تحرم المصة ولا المصتان. والحديث صححه ابن حبان فأخرجه في صحيحه (١٢٥١ موارد) وذكره الترمذي في «سننه» (٤٥٥/٣) تعليقًا ورجحه البخاري كما في «العلل الكبير» للترمذي (ص ١٦٨) على حديث الزبير.

حديث أبي هريرة: أخرجه البزار (١٦٨/٢ كشف) رقم (١٤٤٤) ومحمد بن نصر المروزي في=

أصحاب أبي حنيفة والمعتزلة والأشعرية وأصحاب الشافعي: لا يدلُّ.

قال صاحب «الإحكام» في «منتهى السول»: اختلفوا في تقييد الحكم بعدد مخصوصٍ، هل يدلُّ على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه أم لا ؟:

والحق: التفصيلُ، وهو: أن الحكم إذا تقيَّد بعدد مخصوصٍ، فمنه ما يدلُّ على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد عليه بطريق الأولى، بخلاف ما نقص عنه، ومنه ما هو [١/أ] بالضدِّ.

فالأول: كما في قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحمِلْ خَبَثًا»(١).

=«السنة» (ص ٨٩) رقم (٣١٨) والبيهقي (٤٥٦/٧) من طريق جرير بن عبد الحميد عن محمد ابن إسحاق عن إبراهيم بن عقبة قال: كان عروة بن الزبير يحدث عن الحجاج بن الحجاج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا تحرم من الرضاعة المصة والمصتان ولا يحرم منه إلا ما فتق الأمعاء. قال البزار: لا نعلمه بهذا اللفظ إلا بهذا الإسناد وحجاج بن حجاج روى عن أبيه وأبي هريرة وروى عنه عروة وهو معروف.ا هـ. وقد سقط من إسناد البزار اسم عروة. والحديث ذكره الهيثمي «في المجمع» (٢٦٤/٤). وقال: رواه البزار وفيه ابن إسحاق وهو ثقة لكنه مدلس وبقية رجاله ثقات.

حديث المغيرة بن شعبة: ذكره الهيثمي في «المجمع» (٢٦٤/٤) عنه قال: قال رسول الله ﷺ لا تحرم العنقة، قال: المرأة تلد فيحضر اللبن في ثديها فترضع جارتها المرة والمرتين. وقال الهيثمي: رواه الطبراني في «الكبير والأوسط» ورجاله رجال الصحيح.

(٥) سقط في «أ»، «جـ».

(١) أخرجه أبو داود (٥١/١): كتاب الطهارة: باب ما ينجس الماء، الحديث (٦٣)، والترمذي (٩٧/١): كتاب الطهارة: باب (٥٠)، الحديث (٦٧)، والشافعي في الأم (١٨/١) كتاب الطهارة: باب الماء الراكد، وأحمد (٢٧/٢)، والنسائي (١٧٥/١): كتاب المياه: باب التوقيت في الماء، وابن ماجة (١٧٢/١): كتاب الطهارة: باب مقدار الماء الذي لا ينجس، الحديث (٥١٧)، وابن خزيمة (٤٩/١):كتاب الطهارة: باب ذكر الخبر المفسر، الحديث (٩٢)، وابن حبان في «موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان»: كتاب الطهارة: باب ما جاء في الماء، الحديث (١١٧)، والحاكم (١٣٢/١): كتاب الطهارة: باب إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء، والدارقطني (١٣/١ - ٢٣): كتاب الطهارة: باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، والأحاديث (١- ٢٥)، والبيهقي (٢٦٠/١ - ٢٦٢): كتاب الطهارة: باب الفرق بين القليل الذي ينجس، والكثير الذي لا ينجس ما لم يتغير، وابن أبي شيبة (١٤٤/١) وعبد بن حميد في «المنتخب من المسند» (٨١٧)، والطحاوي في « مشكل الآثار» (٢٦٦/٣)، والشرح (١٥/١)، وابن الجارود (٤٦)، والبغوي في «شرح السنة» (٣٦٩/١ - ٣٧٠) من طرق كثيرة عن عبد الله بن عمر. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه=

والثانى: كما أوجب جلد الزانى مائة، وما لا يدلُّ عليه بطريق الأولى كالناقص عن قلتين، والزائد عن المائة - فمختلف فيه؛ [ذكره فى «منتهى السول»].

واختار المصنف: أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفى الحكم عما زاد على ذلك العدد أو نقص عنه.

والدليل عليه: ما ذكره، وهو: أن تخصيص الحكم بالعدد، قد يثبت معه نفى الحكم عما زاد عليه، وقد يكون معه ثبوت الحكم فيما زاد عليه؛ هذا فى جانب الزيادة.

وأما فى جانب النقصان - فكذلك، وذلك قد ثبت معه نفى الحكم فى الناقص عنه، ويدلُّ على ما ذكرناه الأمثلة المذكورة فى المتن.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: لو دلَّ تخصيص الحكم للعدد المخصوص على نفى الحكم عما عدا ذلك العدد من الناقص والزائد عليه، لثبت ذلك فى جميع صور الزائد عليه والناقص عنه؛ عملاً بالدليل، واللازم منتف؛ لما ذكرنا من التخلُّف فى تلك الصور، فينتفى الملزوم؛ وهو المطلوب.

واعترض صاحب «التلخيص» على هذا بوجوهٍ:

أولها: أنه لم يعين محلَّ الخلاف؛ فلا تكون الحجة مضافةً له.

وثانيها: أن المخالفين فى هذه المسألة هم القائلون بالمفهوم، ولهم شروطٌ معدودةٌ فى دلالة تخصيص العدد بالذكر على نفى الحكم عما عداه؛ بالاحتجاج بانتفاء ذلك عن مطلق العدد، ولا يكون مصادقًا لمحل النزاع.

وثالثها: ما ذكره من صور التخلُّف لا ينافى ما يدعونه؛ كالعام المخصوص.

ورابعها: قوله: «إن كان العدد الناقص علة لعدم أمر، كان العدد الزائد عليه -أيضًا- غير مضطرد؛ فإن أداء الركعتين من فرض الصبح عِلَّةٌ للإجزاء، ولعدم وجوب الإعادة والقضاء، ولعدم البقاء فى العهدة، فلو أتى بالزيادة تجب عليه الإعادة والقضاء، ويكون باقيًا فى [عهدة الأمر]؛ وكذلك استعمال الإنسان قدرًا معينًا من الدواء والغذاء،

=(٣/٢٦٦)، والشرح (١/١٥)، وابن الجارود (٤٦)، وقال الحافظ فى «التلخيص» (١/١٧): قال ابن منده: إسناده على شرط مسلم. وصححه أيضا ابن خزيمة وابن حبان وابن حزم فقال فى «المحلى» (١/١٥١): صحيح ثابت لا مغمز فيه.

فالكيف والكم [1] علّة لحفظ [١/ب] الصحة ولعدم حدوث الأمراض، ثم لو زاد فى كميته أو كيفيته زيادة بالإفراط - مرض، ونظائر ذلك كثيرة.

وكذلك نقول: حظر الله علينا الاقتصار فى حد الزانى على الثمانين، ولم يوجب أن يحظر علينا الاقتصار فى الزيادة على الواجب، بل أوجب الاقتصار على المائة.

فإن قيل: «إن مورد النقض بكيفية الموافقة بين الزائد والناقص فى حكم ما؛ لأن خصمه يدعى المخالفة بينهما فى جميع الأحكام، ففيما ذكر من الأمثلة غُنْية عن دعوى الاضطراد»:

قلت: خصمه ليس يدعى المخالفة بين الزائد والناقص فى كل حكم، بل يدعى أن مجموع ما يتعلّق بعدد معين من الأحكام فالدليلُ يقتضى نفى ذلك المجموع عن الزائد والناقص؛ إظهارًا لفائدة التخصيص، والله - تعالى - أوجب علينا جلد الزانى مائة، ومعناه: يتضمن أنه حظر علينا الاقتصار على ما دون المائة، وحظر الزائد أيضًا على هذا العدد، ومجموع هذه الأحكام مخصوصٌ بالمائة لا يُوجَدُ فى الزائد ولا فى الناقص.

وكذلك إذا أوجب الله تعالى علينا فى الصبح أداء ركعتين، وعلّق بهما الثواب والعقاب والخروج عن عهدة الأمر؛ فهذا المعنى لا يوجد فى الزائد ولا فى الناقص، وعلى هذا المثال فى سائر الصور.

وعلى هذا: فليس فى جميع ما أوردناه نقضٌ، وقد اتفقنا على أن تخلف المدلول عن الأمارات لا يقدح فى دلالة الأمارة.

والجواب عن الأول: أنه قد صرَّح بالنتيجة اللازمة عن دليله، ومنه يفهم محلّ الخلاف؛ فإنه قال: ثبت أن قصر الحُكْمِ على العدد لا يدلُّ على نفيه عما زاد أو نقص، إلا بدليل منفصل؛ على أننا لا نفكر أن التصريح بمحلِّ الخلاف فى أول المسألة أولى، ولكن عادة النظار المسامحة فى مثل ذلك، إن كان محلُّ الخلاف مَشْهُوراً بينهم والأمر كذلك.

وعن الثانى: أن الذى يَقْدَحُ فيما ذكره المصنّف هو: بيان أن التخلُّف فى تلك الصور إنما هو لمانع [٢/أ] مخصوص، فهذا قادح فيما ذكره المصنّف؛ ولكن المعترض لم يفعل ذلك، بل ذكر ما يدلُّ على [أن] [2] التخلُّف [لا] لمانع، ونحن نمنع ذلك، وبتقدير

---

(١) فى «أ»: والسلم.

(٢) سقط فى «أ»، «حـ».

التسليم فالدليل تَام؛ وذلك لأنا نقول: لو دَلَّ الحكم بالعدد على نَفْى الحكم عما عداه لدلَّ فى تلك الصور المذكورة جزمًا؛ وبعد ذلك نقول: الحكم بمقتضى المفهوم: إما أن يثبت فى تلك الصور أو لا ؟:

فإن ثبت: يلزم خلاف الإجماع، وإن لم يثبت: فالتخلُّف فى تلك الصور: إمَّا أن يكون لمانع أو لا؟: فإن لم يكن لمانع: يلزم الترك بالدليل السالم عن التخلُّف لمانع. وإن كان لمانع: يلزم التعارض، وما هو لازم منتف؛ فينتفى الملزوم.

وعن الثَّالث: أن ما ذكره إما أن يجعله منعًا أو معارضة، وأيما كان فهو مندفع:

أما إذا جعله منعًا: فإنا بينا وجه المنافاة، ويلزم ذلك من ترتيب الدليل وتقريره على الوجه الذى ذكرناه.

وإن جعله معارضة؛ قياسًا عليه: فهو فاسد؛ وذلك لأنه إما أن يقول: مفهوم العدد حجة؛ قياسًا على العامِّ المخصوص،، وإما أن يقيس ذلك على كون العامِّ حجة فيما عدا صور التخصيص؛ فيكون ذلك قياسًا للمفهوم على المنطوق؛ وذلك باطل إن منعنا جريان القياس فى اللغات، وإن لم نمنعه، فهذا النوع من القياس فاسد؛ لوضوح الفرق بين المفهوم والمنطوق.

وعن الرابع: فهو لم ينقل ما قاله المصنِّف على وجهه؛ فإنَّ المصنِّف لم يقل: إذا كان العدد الناقص علة لعدم أمر، كان العدد الزائد أيضًا علة، بل قال: «إذا كان العدد الناقص علة لعدم أمر، امتنع ثبوت ذلك الأمر فى العدد الزائد»؛ وهذا غير ما أورده المعترض.

ثم نقول: ما أورده [١] من النقض مندفع، وبيان ذلك: أداء ركعتين عن فرض الصبح، إذا سلَّمنا أنه علة للإجزاء [٢] ولغيره، فإذا أتى بالركعتين بأركانهما وشرائطهما، فلا يتعرَّض للعدد، وإن[٣] تعرض فيتعرَّض لما هو الواقع وجوبه، وهو مقدار ركعتين، ويأتى بالتسليمة الواحدة [٢/ب] فى موضعها بعد الفراغ من الركعتين، ثم يأتى بما تبقى من الركعات، فإنه بترتيب تلك الأحكام المذكورة على أداء الركعتين، إذا أتى بهما على الوجه الذى يقرُّهما – لا يقدح فى تلك الأحكام الزائدة.

---

(١) فى «ب»: ذكروه.

(٢) فى «ب»: للأجر.

(٣) فى «أ»: أو إن.

وأما النقضُ بالدواء والغذاء فمندفع؛ لأنا ندعى أن الإتيان بالزائد لا يقدح فى موجب الناقص، إذا لم يكن الزائد موجبًا لجنس ما يضادُّ موجب الناقص، وبهذا القيد اندفع المذكور؛ وذلك لأن الدواء إذا كان علّة لعدم مرض، فكميته مخصوصة، والزائد عليها [١] موجِبٌ لجنس ما يضادُّ موجب الناقص؛ فإن موجب الناقص الصحةُ.

وأما حرمة الاقتصار على الثمانين ووجوب الاقتصار على المائة: فقد تنبَّه المعترض لجوابه، وهو قوله: «مورد النقض بكيفية الموافقة بين الزائد والناقص فى حكم [ما]؛ فإن خصمه يَدَّعِى المخالفة بينهما فى جميع الأحكام، ففيما ذكر من الأمثلة غنية».

وأما قوله: «الخصم لا يدعى المخالفة بين الزائد والناقص فى كل حكم [٢]، بَلْ يدعى أن مجموع ما يتعلّق بعدد معيَّن من الأحكام - فالدليل يقتضى نفى ذلك المجموع عن الناقص والزائد؛ إظهارًا لفائدة التخصيص»:

قلنا: الكلام مع من يدعى أن تخصيص الشىء بالعدد يَدُلُّ على المخالفة فى جميع [٣] الأحكامِ، وقد دللنا على خلاف ما ادعاه الخصم، وإنْ كان ما ذكره المعترض مذهبًا له، فليس البحثُ معه، بل حاصله: اختيار مذهب لم يتعرَّض لنفيه، وكثيرًا ما يسلك هذا المعترض هذا المسلك، وهو: إذا عجز عن الاعتراض على الدليل الدالِّ على فساد مذهب من المذاهبِ - يختارُ مذهبا آخر غير الذى تصدَّينا لإفساده، فيعترضُ على الدليل، ويقول:دليلكم ما دلَّ على فساد هذا المَذْهَبِ الذى أبدعه واختاره[٤]، وربَّما يتعسَّف تعسفاً آخر، وينسب المذهب الذى انفرد باختياره إلى من تقدَّمه من الخصوم فى المسألة، وكل ذلك عدولٌ عن التحقيق [٣/أ] وخُرُوجٌ عن الصَّواب.

وأما قوله: «اتفقنا على أنَّ التخلُّف عن الأمارات لا يقدح فى دلالة الأمارة»: فاعلم: أن المدعى للأمارة إما أن يدعى ثبوت موجب الأمارة فى جملة صور وجودها، أو يدعى دلالة الأمارة على موجبها؛ بمعنى: أن تجريد النظر إلى الأمارة وقطع النظر عن معارضها يفيدُ غلبة الظَّنِّ بثبوت موجبها:

فإن ادعى الأول: فالتخلف قادحٌ فيه جزماً، كيف لا والعلَلُ الشرعية أماراتٌ على رأى المحقّقين، مع أن صاحب هذا المذهب يورد التخلف على العِلَلِ الشرعية، والكلامُ فى ذلك يستقصى فى مسألة تخصيص العِلَلِ الشرعية.

---

(١) فى «ب»: علينا.

(٢) فى «ب»: عام.

(٣) فى «ب»: المخالفة بينهما فى جميع.

(٤) فى «ب»: بدعته واختياره.

أما إذا ادعى دلالة الأمارة بالتفسير الذى ذكرناه: فهذا كلامٌ شاذٌ، غير أنَّا نمنع كون التخصيص بالعدد يوجبُ غَلَبَةَ الظنِّ بانتفاء الحكم عن العَدَد الزائد عليه والناقص عنه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ: بِالسُّنَّة، وَالإِجْمَاع:

أَمَّا السُّنَّة - فَهِيَ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى لَمَّا قَالَ: ﴿**إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ**﴾ [التَّوْبَة: ٨٠] - قَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «وَاللهِ، لأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ»؛ فَعَقَلَ أَنَّ الحُكْمَ مَنْفِيٌّ عَنِ الزِّيَادَةِ.

وَأَمَّا الإِجْمَاعُ: فهو أَنَّ الأُمَّةَ عَقَلَتْ مِنْ تَحْدِيدِ جَلْدِ القَاذِفِ بِـ«الثَّمَانِينَ» - نَفْيَ الزِّيَادَةِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ تَعْلِيقَ الحُكْمِ عَلَى السَّبْعِينَ: كَمَا لاَ يَنْفِيهِ عَنِ الزَّائِدِ؛ فَكَذَا لا يُوجِبُهُ؛ فَلَعَلَّهُ ﷺ جَوَّزَ حُصُولَ المَغْفِرَةِ، لَوْ زَادَ عَلَى السَّبْعِينَ؛ فَلِذَلِكَ قَالَ مَا قَالَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ ذَلِكَ النَّفْيَ إِنَّمَا عُقِلَ بِالبَقَاءِ عَلَى حُكْمِ الأَصْلِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أن الخصم تمسَّك بوجهين:

الأول: بالسنة، وهى [1] قوله ﷺ بعد نزول هذه الآية المذكورة -: «وَاللهِ لأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ» [2].

ووجه التمسك به: أنه لما علق عدم المغفرة على السبعين، ثم قال ﷺ: «لأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ» - دل ذلك على أنه عقل من الآية: أن الحكم مقيد بعدد؛ وهو عدم المغفرة، فإنَّ تعلق الحكم على عدد يدلُّ على انتفاء ذلك الحكم عما عداه؛ فلا يثبت ذلك للعدد الناقص؛ فقال: لأَزِيدَنَّ حَتَّى يَنْتَفِيَ عَدَمُ المغفرة.

وأما الإجماع فهو: أن الأمة عَقَلَتْ من كون حد القاذف مقيداً بالثمانين فى الآية:

---

(١) فى «ب»: وهو.

(٢) أخرجه الطبرى فى «تفسيره» (٦/٤٣٥) رقم (١٧٠٤٥) عن ابن عباس أنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: أسمع ربى قد رخص لى فيهم؛ فوالله لأستغفرن أكثر من سبعين مرة فلعل الله أن يغفر لهم. وأخرجه الطبرى أيضا عن مجاهد (٦/٤٣٤) رقم (١٧٠٤٠، ١٧٠٤١، ١٧٠٤٢، ١٧٠٤٣) قال: لما نزلت ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة﴾ فقال النبى ﷺ: سأزيد على سبعين استغفارة فأنزل الله فى السورة التى يذكر فيها المنافقين ﴿لن يغفر الله لهم﴾ عزمًا وذكره السيوطى فى «الدر المنثور»: (٣/٤٧٢).

أنَّ الزائد عليها غير واجب؛ لأن حكم الزائد وجب أن يكون مخالفا لحكم النـاقص؛ وإلا لما كان للتقييد بالعدد فائدة.

والجواب: لا نسلم أن قولـه ﷺ: «وَا للهِ لأَزِيـدَنَّ عَلَـى السَّبْعِينَ» كـان بنـاء علـى مـا ذكرتم؛ بل ذلك لرجاء المغفرة على السبعين؛ [فـ] لم قلتم: «إنه ليس كذلك»؟!

الزيادة على السبعين، كان ذلك لكونه فهـم مـن أن المعلّـق علـى عـدد يجب نفيه عمـا بل عقلت بمقتضى البراءة الأصلية.

قال صاحب «التلخيص»: ما ذكره من الجواب عن الاحتجاجين - فضعيف.

أما الأول: فلوجهين:

أحدهما: أن الحكم فى السنة معلّق بالشرط، وقد ساعد على أن الحكم [المعلّـق] (١) بالشرط يجب عدمه عند عدم الشرط؛ فلا يمكنه إنكـار ذلـك؛ فكيـف اشتغل بدفـع مـا أثبته ؟!

بل كان الأولى أن يقول: إنما دلَّ على نفى الحكم عما عـداه؛ لضـرورة كَوْن العـدد المخصوص شرطًا، وقد ثبت أن الحكم المعلّق بالشـرط يجب انتفـاؤه عنـد انتفـاء ذلـك الشرط، لكن أورد هذا الجواب ليـورد عليـه الإشـكال مـن وجـه آخـر، وهـو أن يقـال له(٢): إذا كان العدد شرطاً يجب حصول الجزاء عنـد وجـوده؛ لأن هـذا العـدد موجـود فى الزائد عليه؛ فوجب حكم الزائد مثل حكم السبعين.

وإنّما قلنا: «إنه يجب وجود الجزاء عند وجود الشرط»؛ لأن مـن نقـل عنهـم وجـوب انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط - وهم أهل العربية -: [قد](٣) أوجبوا نزول الجزاء عنـد نزول الشرط، بل النقل عنهم فى هذا أظهر، ومن هذا يندفع الإشكال فـى المسـألة التى قرَّرها سابقًا، ويعلم منه: أن الدلالة على نفى الحكم عما عدا المذكور ينشـأ مـن عمـوم كون الحكم مقيدًا بالصفة لا من خصوص إدخال «إن» فيه.

والوجه الثانى - وهو قوله: «فلعلَّ النبىَّ ﷺ جـوَّز حصـول المغفـرة لـو زاد» -:ليس بجوابٍ عن هذه المعارضة، بل تقرير لها؛ وذلك لأن النبى - صلى الله عليه [٤/أ] وسـلم

---

(١) سقط فى «أ»، «حـ».

(٢) فى «ب»: نقول له.

(٣) سقط فى «ب».

لما علم عدم جواز المغفرة عند الاستغفار بسبعين مَرَّةً لإخبار الله تعالى بذلك[(١)] جوَّز عند الزيادة أنَّ حكم الزيادة مغايرٌ لحكم السبعين؛ فإن الحكم المخصص[(٢)] بالسبعين منفي عن الزائد عليه.

والجواب عن الثانى [أيضا][(٣)] ضعيف؛ لأن قوله: «النفى إنما عقل بالبقاء على حكم الأصل» - ليس جوابًا؛ بل هو - أيضًا - تقرير؛ لأنهم لما علموا ارتفاع حكم الأصل فى الثمانين، فهموا أن حكم ما عداه بخلافه.

وأما فى الناقص عن الثمانين: فإن [الحكم][(٤)] ألا يجوز الاقتصار عليه، وأما فى الزائد: فلأنه لم يرتفع فيه حكم البقاء على الأصل؛ فهو عين ما يدعونه، لا أنه يخالف ما يدعونه.

واعلم: أن ما ذكره مندفعٌ، وبيانه: هو أنا نقول: لو أجاب بما ذكره المعترض وهو أن قوله ﷺ: «لأَزِيدَنَّ عَلَى السبعين» بناء على مفهوم الشرط لا على مَفْهُوم العدد لَتَوَجَّهَ عليه الإشكال الذى أَوْرَدَهُ المعترض، وهو أنه: إذا زاد على السبعين، والسبعون موجود فى الزائد[(٥)] على السبعين - يلزم عدم وجود المغفرة عند عدم الزيادة على السبعين؛ وذلك خلاف مَرْجُوِّهِ ﷺ؛ فلهذا لم يجب بما ذكره.

[وأما قوله][(٦)]: «من هذا يندفع[(٧)] الإشكال فى المسألة التى قررها سابقًا، ويعلم منه أن الزائد على نفى الحكم عما عدا المذكور ينشأ من عموم كون الحكم مقيدًا بالصفة، لا من خصوص إدخال «إنْ» فيه» - فلم يذكر المعترض على ذلك دليلاً، بل هو مجرَّد دعوى، كيف وإن الذى ذكره إن توجَّه فهو يردُ على القاعدة المتفق عليها؛ وهى: أن التعليق يدلُّ على أن وجوب نزول الجزاء عند وجود الشرط، ولا يرد على ما هو محلُّ الخلاف ولا على ما هو اختيار المصنف من دلالة عدم الشرط على عدم المشروط. ثم نقول: ولئن سلَّمنا جميع ما يقوله [٤/ب] المعترض فى هذا الوجه، فلا يلزم من ذلك إلا

---

(١) فى «ب»: ذلك.

(٢) فى «ب»: المخصوص.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

(٤) سقط فى «أ»، «جـ».

(٥) فى «ب»: الزوائد.

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فى «ب»: ومن هذا ينقدح.

أنه كان للمصنِّف جواب آخر عن حُجَّة الخصم، [فنزل عنه، وهذا ليس بإشكال أصلاً على كلام المصنِّف.

وأما الوجه الثانى من كلام المعترض: فليس إلا إعادة حجة][١] لم يذكر عنه جوابًا أصلاً، وتوجيه المنع على كلام المعترض بأن نقول: لا نسلِّم بأنه لما جوز المغفرة عند الزيادة على السبعين، كان ذلك لكونه فهم من أن المعلَّق على عدد يجب نفيه عما عَدَاه، بل ذلك لرجاء أصل المغفرة من كرم الله ورحمته، لا لانتفاء العدد المعلَّق عليه عدم المغفرة.

وأما قوله: «فذلك تقرير للحجة[٢] [وليس بجواب» - فقد تبيَّن أنه جواب وليس بتقرير][٣].

وأما الجوابُ عن الوجه الثانى، فتقرير، وليس بجواب فهو فاسد جدًّا.

وبيان فساده: أنه قال: «لمَّا علموا ارتفاع[٤] حكم البراءة الأصلية فى الثمانين، فهموا[٥] أن حكم ما عداه بخلافه»: فَإمَّا أن يدعى أن ذلك يفهم من إيجاب الثمانين، [أو من نفس ارتفاع حكم إلزام البراءة الأصلية فى الثمانين؛ لكونه من لوازم إيجاب الثمانين] [٦] أو من غيرهما:

والأوَّل هو محلُّ النزاع، فهو مصادَرَةٌ على المطلوب، والثانى ممنوع، وبتقدير [٧] تسليمه فلا يجديه [٨] نفعًا؛ فإنه ليس ذلك بمتنازع فيه، والثالث محال لا وجود له ههنا جزمًا، فقد تبين فساد جميع ما ذكره هذا المعترض.

ولولا أننى أحبُّ النصح لطلبة العلم وللمسلمين كافَّة؛ وإلا لما نظرت فى أمثال هذه الكلمات ولا اشتغلت [بالجواب عنها، غير أنى رأيت النظر فيها، والجواب عنها؛ كَيْلاَ يتعلق طالب من طلبة العلم بشىء] [٩] من هذه الأسئلة، ولا يتأتى له الجواب عنها؛

---

(١) سقط فى «أ»، «جـ».

(٢) فى «ب» : الحجة.

(٣) سقط فى «أ»، «جـ».

(٤) فى «أ»:لو علموا.... إلخ.

(٥) فى «أ»: لفهموا.

(٦) سقط فى «أ، جـ».

(٧) فى «ب»: وتقرير.

(٨) فى «ب»: فلا يجد به.

(٩) سقط فى «أ».

فيعتقد صحتها، ويجوِّز صحة أمثالها، فيتورط في ورطة الجهل وبحر الشبهات [٥/أ]، وا لله تعالى الموفق.

تنبيه: إن ابن بَرْهَانَ ذكر جوابا آخر عن السنة، فقال: ما نقلوه من قول النبي ﷺ: «وَا للهِ، لأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ» (١) - ما صحَّ، والصحيح المنقول عنه أنه قال: «وَا للهِ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّ الزِّيَادَةَ تَنْفَعُ لَزِدْتُ» (٢)؛ وهذا هو اللائق بفعل النبي ﷺ فإن هذا الكلام ما خرج مخرج الحقيقة في معرض قطع اليأس عن المغفرة لهم، ومثل هذا جارٍ ومضطرد في العُرْفِ، وإنما يقصد به المبالغة في اليأس عن تحقيق (٣) مقصود السائل؛ فلذلك: البارى عز وجل ذكر ذلك للمبالغة، وإنما خصص السبعين بالذكر؛ لأن ذلك القدر يعد نهاية في المبالغة، وهذا الجواب ذكره الغزالي - رحمه الله تعالى - (٤) وإمام الحرمين قال (٥): إن الحديث المذكور أنكر صحتّه أئمة الحديث، ومال إلى الجواب المذكور؛ وذلك على تقدير صحته.

قال المصنِّفُ - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

فِي الأَمْرِ المُقَيَّد بِالاسْمِ:

الجُمْهُورُ مِنَّا وَمِنَ المعتزلة قالُوا: إِنَّ الأَمْرَ وَالخَبَرَ المُقَيَّدَ بالاِسْمِ - لاَ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الحكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ كَقَوْلِ القَائِلِ: «زَيْدٌ فِي الدَّارِ» - لاَ يَدُلُّ [عَلَى] أَنَّ عَمْراً لَيْسَ فيها؛ وإذا أمر بشيء - لا يدل على أن غيره ليس بِوَاجِبٍ.

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الدَّقَّاقُ مِنا: إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.

لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: اتِّفَاقُ الْكُلِّ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «زَيْدٌ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ»؛ مَعَ العِلْمِ بِأَنَّ غَيْرَهُ فَعَلَ ذَلِكَ أَيْضًا.

الثَّاني: أَنَّ تَخْصِيص البَعْضِ بالذِّكْر: لَوْ دَلَّ عَلَى نَفْي الحُكْمِ عَنْ غَيْرِ المَذْكُور - لَبَطَلَ القِيَاسُ؛ لأَنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى حُكْمِ الأَصْلِ: إِنْ وُجِدَ مَعَهُ التَّنْصِيصُ عَلَى حُكْمِ الفَرْعِ - كان حكم الفرع ثَابِتا بِالنَّصِّ، لاَ بِالْقِيَاسِ، وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ مَعَهُ - كَانَ النَّصُّ دَالاًّ عَلَى

(١) تقدم.

(٢) تقدم.

(٣) في «ب»: تحقق.

(٤) ينظر المستصفى (٢/١٩٥-١٩٦).

(٥) ينظر البرهان (١/٤٥٨) (٣٦٣).

عَدَم الحُكْمِ فِى الفَرْعِ؛ وحِينَئِذٍ: لاَ يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ بِالْقِيَاسِ؛ لأَنَّ النَّصَّ مُقَدَّمٌ عَلَى القِيَاسِ.

الثَّالِثُ: لَوْ دَلَّ قَوْلُنَا: «زَيْدٌ أَكَلَ» عَلَى أَنَّ غَيْرَهُ لَمْ يأْكُلْ - لَدَلَّ عَلَيْـه: إِمَّـا بِلَفْظِـهِ أَوْ بِمَعْنَاهُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ فِى اللَّفْظِ ذِكْرُ غَيْرِ زَيْدٍ، فَكَيْفَ يَدُلُّ عَلَى حُكْمِ غَيْرِ زَيْدٍ ؟!

وَالثَّانِى بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الإِنْسَانَ قَدْ يَعْلَمُ أَنَّ زَيْدًا وَعَمْرًا يَشْتَرِكَانِ فِى فِعْلٍ، وَيَكُونُ لَهُ غَرَضٌ فِى الإِخْبَارِ عَنْ أَحَدِهِمَا دُونَ الآخَرِ.

فَثَبَتَ: أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَيهِ لاَ بِلَفْظِهِ، وَلاَ بِمَعْنَاهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنـه لابـد مـن نقـل مذاهـب العلمـاء فـى هـذه المسألة، ثم نختار ما هو الصحيح منها، وما يدل[1] على صحَّته:

أما مذاهب الناس: ففى «البرهان [2]»: أن الشافعىَّ نصَّ على أن تخصيـص المسميات بألقابها لا يدلُّ على نفى الحكم عما عداها.

وذهب أبو بكر الدَّقَّاق من أئمة الأصول [3]: إلى أن التخصيص بالألقاب ظاهرٌ [فـى نفى ما عدا] [4] المنصوص عليه؛ وقد صار إلى ذلك طوائف من العلماء.

وقال أيضا: قـد سفَّه علمـاء الأصـول هـذا الرجـل فـى مصيرة إلى أن الألقـاب إذا خصِّصت [٥/ب] بالذكر: يتضمن تخصيصها نفى ما عداها، وهـذا خُرُوجٌ عـن حكـم اللسان واختلال فى [5] تعارض أرباب الألبـاب فـى تفـاهمهم؛ فـإن مـن قـال: «رأيـت زيدًا» لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعًا، وعندى المبالغة فى الرد عليه سرف.

---

(١) فى «ب»: ويدل.

(٢) ينظر البرهان (١/٤٥٣) (٤٥٤).

(٣) محمد بن محمد بن جعفر البغدادى، أبو بكر الدقاق. ولد فى جمادى الآخـرة سنة ٣٠٦هــ. قـال الشيخ أبو إسحاق: كان فقيهًا، أصوليـا شـرح المختصـر، وولى القضـاء بـ«كـرخ» بغـداد. قـال الخطيب: كان فاضلاً، عالمًا بعلوم كثيرة، وله كتاب فى الأصول على مذهب الشافعى، وكـانت فيه دعابة. توفى فـى رمضـان سـنة ٣٩٢ هــ. ينظـر: تـاريخ بغـداد: ٣/٢٢٩، طبقـات الفقهـاء للشيرازى ص (٩٧)، المنتظم ٧/٢٢٢، النجوم الزاهرة ٤/٢٠٦، ابن قاضى شهبة ١/١٦٧.

(٤) سقط فى «أ، جـ».

(٥) فى «ب»: عن.

ثم قال بعد ذكر الدليل: إنه قد استبان أن تخصيص اللقب بالذكر لا يخلو [١] عن فائدة وهى غرض المتكلِّم، وإنْ بلغنا الكلام مرسلاً اعتقدنا غرضًا مبهمًا، ولم نر انتفاء غير المسمَّى من فوائد التخصيص؛ فهذا هو اختيار إمام الحرمين فى «البرهان».

واختيار الغزَّالى وكل [٢] محصِّل: أنه لا مفهوم للألقاب.

وذهب أبو الخَطَّاب الحنبلىُّ «فى تمهيده»: إلى أنه إذا علق الحكم باسم دلَّ ذلك أن ما عداه بخلافه؛ نصَّ عليه الإمام أحمد - رضى الله عنه - وبه قال بعض الشافعية والإمام مالك وداود، وذهب[٣] أكثر الفقهاء والمتكلمين: إلى أنه [لا] يدلُّ على أن ما عداه بخلافه.

قال القاضى عبد الوهاب المالكى: أما من ذهب إلى أن النَّصَّ على الاسم العَلَم يدل على أن ما عداه بخلافه - فإنه جاحد لما يُعْلَمُ ضرورة من أهل اللغة خلافه؛ لأنا نعلم ضرورة: أن القائل إذا قال: «رأيت زيدًا» لم يقصد لما عداه يخبر عنه برؤية ولا عدم رؤية؛ لأن الأمر لو كان كما قالوه لم يكنْ فى اللغة صيغة موضوعة للإخبار عن مخبَرٍ [عنه] واحد؛ وفساد ذلك معلومٌ من وضع اللسان بالضرورة.

واعلم: أنَّ ما اختاره القاضى عبد الوهَّاب مخالفٌ لما نقله [٤] أبو الخطاب الحنبلى عن الإمام مالك؛ فربما خالف القاضى عبد الوهَّاب اختيار مالك فى هذه المسألة؛ فليتأمل ذلك.

وقال صاحب «الإحكام» [٥]: اتفق الكل على أنَّ مفهوم اللقب لَيْسَ بِحُجَّة؛ خلافًا للدَّقَّاق، وأصحاب الإمام أحمد.

وقال ابْنُ الحاجب [٦]: مفهومُ اللَّقَبِ ليس بحجَّة عند الجمهور؛ خلافاً للدَّقَّاق وبعض الحنابلة.

ولنا وجوه: الأول: أن تخصيص الحكم بالاسم لو دلَّ على نفى الحكم [٦/أ] عما

---

(١) فى «ب»: لا يخلها.

(٢) ينظر المستصفى (٢/٢٠٤).

(٣) فى «ب»: وقال.

(٤) فى «جـ»: لما ذهب إليه.

(٥) ينظر الإحكام (٣/٨٩).

(٦) ينظر شرح المختصر (٢/١٨٢).

عدا المسمى ظاهرًا -: لكان القائل: «زيد أكل» مع علمه بأن غيره شاركه فى ذلك الفعل - كاذبًا كذبًا ظاهرًا، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: ظاهر؛ وذلك لأنه إذا كان قوله: «زيد آكل» إخبارا عن عدم كون عمرو آكلاً معه [مع علمه](١) بخلافه -: يلزم أن يكون كاذباً فى الإخبار عن عدم كون عمرو آكلاً؛ لأنه إخبار خالفه (٢) المخبر عنه، مع علم المتكلّم بالمخالفة، وذلك كذب إجماعًا، ولو كان كذباً لما كان إخبارا جائزا؛ لأن الكذب غير جائز إجماعًا، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك، فهذا الوجه قوى، [والمصنف نبه على مادَّته، ونحن حرَّرنا صورته].

وصاحب «المعتمد» - أيضا - ذكر هذه الحجة على وجه آخر، فقال (٣): زيد آكل لا يدلُّ على أن عمرًا ليس بآكل؛ وذلك لأنه لا يدلُّ اللفظ عليه؛ إذْ لو دلَّ اللفظ عليه لما حَسُنَ من الإنسان أن يخبر به إلا بعد أن يَعْلَمَ أن غير زيد ليس بآكل؛ لأنه إن لم يعلم ذلك كان قد أخبر بما يعلم أنه كاذب فيه، أو بما لا يأمن أن يكون فيه كاذبًا، وفى علمنا باستحسان العقلاء الإخبار - بأن زيداً آكل، مع شكِّ المخبِرِ فى كون غيره آكلاً، بل مع علمه بأن غير زيد آكلٌ -: دليلٌ على ما قلناه.

وأما الوجه الثاني: فضعيفٌ.

وتحريره مع ضعفه أن نقول: لنا فرع ثبت الحكم فيه بالقياس فقطْ، بل فروع، والاستقراء يحققه؛ وكذلك الإجماع؛ تفريعاً على القول على كون القياس حجة، وإذا ثبت ذلك فنقول: لو دلَّ تخصيص الاسم على نفى الحكم عما عَدَاه: فإذا نص الشارع علي حكم فى بعض المسميات بأسام مخصوصة؛ كقوله ﷺ: «لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، و[لا] الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ» (٤): فإما أن يكون ذلك التخصيص دالا على نفى الحكم عما عدا تلك المسميات أَوْ لا: لا سبيل إلى الأول، فتعين الثانى [وهو المطلوبُ: بيان أنه لا سبيل إلى الأول] (٥) وذلك لأنه إما أن يوجد مع التنصيص على حكم الأصل التنصيص [٦/ب] على حكم الفرع أو لا؛ فإن وجد لم يكنِ الحكم فى الفرع

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: خلافه.

(٣) ينظر المعتمد (١/١٤٨).

(٤) تقدم.

(٥) سقط فى «ب».

ثابتًا بالقياس، والمفروضُ خلافه، وإنْ لَم يوجد كان القياس دالاً على ثبوت مثل حكم الأصل، والنصُّ ينفيه بمفهومه؛ فيلزم التعارض بين الدليلين؛ وذلك يستلزم الترك بأحدهما؛ وهو خَلاف الأصل.

وهذا الوجه ضعيف مع ما أعطيناه من قوه الصورة؛ وذلك لأنا نقول: لا نسلِّم أن(١) أحدهما منتف.

قوله: «هو على خلاف الأصل»:

قلنا: لا نسلِّم ذلك على الإطلاق؛ بل هو على التفصيل؛ وذلك لأن التَّرْكَ بالدَّليل الراجح أو المساوى خلاف الأصل، وأما الترك بالمرجوح لوجود الراجح، فلا نسلِّم ذلك؛ لأن(٢) المفهوم إذا عارض القياس كان القياس راجحاً على هذا النوع من المفهوم؛ فيترك هذا المفهوم لأجل المعارض الراجح، ويتوجَّه المنع على قوله: «النصُّ مقدَّم على القياس»؛ بل هو (٣) منطوق كذَّب (٤) مفهومه، وهذا المنع (٥) تنبَّه له صاحب «الإحكام».

الوجه الثالث: هو أنه لو دلَّ قولنا «زيد آكل» على أن عمراً غير آكل - لدَلَّ(٦) عَلَيْهِ إمَّا بلفظه أو بمعناه، لا سبيل إلى كل واحد منهما؛ فلا سبيل إلى الدلالة:

أما أنه لا سبيل إلى الأول - فظاهر؛ لأنه ليس فى اللفظ ذكر غير زيد، وأما أنه لا سبيل إلى الثانى - فذلك (٧) لأن الإنسان قد يعلم اشتراك شخصين فى فعل من الأفعال، ويتعلَّق غرضه بالإخبار عن أحدهما دون الآخر؛ فيعلم أنه إنما خص أحد المسمَّيين بالذكر لذلك الغرض، فلا يكون لفظه دالاً على نفى الحكم فى غير المذكور ظاهرًا، ولو كان كذلك يلزم أن يكون العاقل العالم بمدلولات الألفاظ قد استعمل اللفظ الظاهر، مع أنه يعلم أن مدلوله ليس بثابت؛ وذلك كذب، فلا يقدم عليه العاقل العالم بمدلولات الألفاظ ظاهراً، وهذا الوجه مادَّته مادة [٧/أ] الوجه الأول، وصورته غير صورته.

---

(١) فى «ب»: بأن.

(٢) فى «ب»: وهذا لأن.

(٣) فى «ب»: بل ذلك هو.

(٤) فى «ب»: دون.

(٥) فى «ب»: لمنع.

(٦) فى «ب»: ليدل.

(٧) فى «ب»: وذلك.

لا يقال: «قوله: «زيد آكل» مع العلم بأن غيره كذلك - جائز بالاتفاق» -: لا ينافى ما يدعيه الخصم؛ وذلك لأن الخصم إنما [ادعى] (١) الظن والظهور فى هذا المفهوم، والجواز لا ينافى الظهور؛ لا سيَّما فى أدنى مراتب المفهوم.

ثم نقول: لا نسلِّم أنه إذا وجد التنصيص على البعض الآخر يمتنع قياسه على البعض الأول؛ فإن اجتماع الأدلة جائز.

وأورد (٢) على الوجه الثالث ما أورده على الأول؛ فقال: [لا نُسَلِّم] قولكم: «لا ينافى قولَ الخصم؛ لأن الخصم إنما يدعى الظهور، والظهور لا ينافى الجواز»؛ لأنا نقول: المراد بالجواز الجوازُ الشرعى، وأنه ليس بكذب أصلاً، ولو دلَّ التخصيص بالذكر على نفى الحكم عما عدا المسمَّى يلزم تطرق الكذب إلى كثير من الأقاويل الصادرة من العالم بالاشتراك فيما [إذا] خصَّ بالذكر أحد الشركاء، ولا يمكنه الاحتراز عن هذا الكذب إذا تعلَّق غرضه بشخص(٣) بعينه لا غير.[ومن] (٤) شرح كلام المصنف(٥) كما شرحناه وفهمه على الوجه الذى ذكرناه يسقط قول القائل: «الجواز لا ينافى الظهور»؛ وهذا لأن هذا المعترض فهم من الجواز الإمكان العقلىَّ، وليس ذلك مراد المصنِّف، وليس فى اللفظ ما يدلّ على أنه مراد له.

وأما قوله: «لا يمتنع اجتماع الأدلَّة على حُكْمٍ واحدٍ»:

قلنا: نحن لا ندعى امتناع ذلك؛ بل نقول: يلزم ألا يكون الحكم فى ذلك الفرع دلَّ عليه القياس فقطْ، والمفروض خلافه.

واعلم: أنه متى حصل فهم مادَّة الدليل على الوجه، والمادَّةُ صحيحة فى نفسها - اندفعت (٦) عنه الخيالات، ومتى لم يُفْهَمْ (٧) على الوجه، تحركَتِ الخيالات، وَكَثُرَ الشغب.

---

(١) سقط فى «أ، جـ».

(٢) فى «ب»: ويورد.

(٣) فى «ب»: عن شخص.

(٤) سقط فى «أ، جـ».

(٥) فى «ب»: ولشرح كلام المصنف.

(٦) فى «ب»: اندفع.

(٧) فى «أ»: لم يفهمه.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بِأَنَّهُ لاَبُدَّ فِى التَّخْصِيصِ مِنْ فَائِدَةٍ؛ وَلاَ فَائِدَةَ إِلاَّ نَفْيُ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ.

وَالْجَوَابُ: الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيةُ مَمْنُوعَةٌ؛ فَلَعَلَّ غَرَضَهُ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالإِخْبَارِ عَنْهُ دُونَ غَيْرِهِ؛ فَلِهَذَا خَصَّه بِالذِّكْرِ، وَا للهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله - أنه لو لم يكن التخصيص لفائدة، [لكان عبثاً، وظاهر حال الحكيم ينافيه](١)، ولا فائدة إلا نفى الحكم عما عداه بالأصل(٢)؛ ويلزم من هذا دلالة اللفظ على نفى الحكم عما عداه؛ وهو المطلوب.

والجواب: أنه لا نسلِّم [٧/ب] أنه لا فائدة سوى ما ذكرتم، وما ذكرت من الأصل وإن دلَّ على ذلك - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأن غرضه متعلِّق بالإخبار عن هذا المسمى، و لم يتعلَّق غرضه بالإخبار عن غيره:

أما الأول: فبدليل إقدامه على الإخبار(٣) عنه صريحاً.

وأما الثانى: فبالأصل، وا لله أعلم.

لا يقال: «قوله: «لابدَّ للتخصيص من فائدة» - إنما يتجه إذا حضر الشخصان فى ذهنه، وأما إذا لم يحضر إلا أحدهما، فلا يقال: لِمَ حكمتَ على هذا فقطْ؟!»؛ لأنه يقول: ما سمعنا إلا بهذا.

قوله: «لعلَّ غرضه كان متعلقاً بهذا دون غيره»:

قلنا: الاحتمال الذى ذكره الخصم أظهر، فيجب المصير [إليه] (٤)، والسبق إلى أفهام السامعين هو الحجةُ فى ذلك؛ لأنا نقول: المتكلم إما هو ا لله تعالى أو غيره، والأول لا يتصور فى حقه عدم العلم بأحدهما، والغرض من أصول الفقه معرفه أدلة الفقه، وأجلُّها شأناً كلام ا لله تعالى؛ فلا يتصور فى حقه عدم العلم بشىء أصلاً.

وإن كان المتكلم غير ا لله تعالى، فلا يدعى دلالة مفهوم الاسم إلا إذا كان المتكلم شاعراً بالمسمَّيين، ثم خصَّ أحدهما بالذكر دون الآخر، وا لله أعلم.

---

(١) سقط في «أ، جـ».
(٢) فى «ب»: إلا بالأصل.
(٣) فى «ب»: فبدليل سعينا على الإخبار.
(٤) سقط فى «أ، جـ».

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:

فِي الأَمْرِ المُقيَّدِ بِالصِّفَةِ:

وَهُوَ كَقَوْلِهِ: «زَكُّوا عَنِ الغَنَمِ السَّائِمَةِ».

اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ، هَلْ يَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ لاَ زَكَاةَ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ ؟:

الحَقُّ: أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللهُ -، وَاخْتِيَارُ ابْنِ سُرَيْجٍ، وَالقَاضِي أَبِي بَكْرٍ، وَإِمَامِ الحَرَمَيْنِ، وَالغَزَّالِيِّ، وَقَوْلُ جُمْهُورِ المُعْتَزِلَةِ.

وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ، والأَشْعَرِيُّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا -، وَمُعْظَمُ الفُقَهَاءِ مِنَّا: إِلَى أَنَّهُ يَدُلُّ.

لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ الخِطَابَ المُقَيَّدَ بالصِّفَةِ، لَوْ دَلَّ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهُ يُخَالِفُهُ - لَدَلَّ عَلَيْه: إِمَّا بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ؛ لَكِنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنَ الوَجْهَيْنِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ عَلَيْهِ أَصْلاً:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَيهِ بِلَفْظِهِ»؛ لأَنَّ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَى ثُبُوتِ الحُكْمِ فِي أَحَدِ القِسْمَيْنِ:

إِنْ لَمْ يَكُنْ، مَعَ ذَلِكَ، مَوْضُوعاً لِنَفْيِ الحُكْمِ فِي القِسْمِ الثَّانِي - لَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيْهِ دَلاَلَةٌ لَفْظِيَّةٌ.

وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا له - فَحِينئذٍ: يَكُونُ ذَلِكَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِمَجْمُوعِ إِثْبَاتِ الحُكْمِ فِي أَحَدِ القِسْمَيْنِ، وَنَفْيِهِ عَنِ القِسْمِ الآخَرِ؛ وَلاَ نِزَاعَ فِي دلاَلَةِ مِثْلِ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى هَذَا النَّفْيِ.

بَيَانُ أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ: أَنَّ الدَّلاَلَةَ المَعْنَوِيَّةَ - هِيَ: أَنْ يَسْتَلْزِمَ المُسَمَّى شَيْئًا؛ فَيَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ المُسَمَّى إِلَى لاَزِمِهِ.

وَهَهُنَا: ثُبُوتُ الحُكْمِ - فِي أَحَدِ القِسْمَيْنِ - لا يَسْتَلْزِمُ عَدَمَهُ عَنِ القِسْمِ الثَّانِي؛ لأَنَّ الصُّورتَين المُشْتَرِكَتَيْنِ فِي الحُكْمِ؛ كَقَوْلِهِ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاة، فِي مَعْلُوفَةِ الغَنَمِ زَكَاة» - يَجُوزُ تَخْصِيصُ إِحْدَاهُمَا بِالْبَيان دُونَ الثَّانِيَةِ: إِمَّا - لأَنَّ بَيَانَ الصُّورَةِ الأُخْرَى غَيْرُ وَاجِبٍ، أَوْ إِنْ كَانَ وَاجباً - لَكِنَّهُ يُبَيِّنُهُ بِطَرِيقٍ آخَرَ:

أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا - فَذَلِكَ: إِمَّا لأَنَّهُ خطر بِبَالِ الْمُتَكَلِّمِ أَحَدُ الْقِسْمَيْنِ دُونَ الثَّانِي، وَهَذَا إِنَّمَا يُعْقَلُ فِي حَقِّ غَيْرِ اللهِ تَعَالَى.

[أَوْ أَنْ] خَطَرَ الْقِسْمَانِ بِالْبَالِ؛ لَكِنَّ السَّامِعَ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ، دُونَ الثَّانِي؛ كَمَنْ يَمْلِكُ السَّائِمَةَ، وَلاَ يَمْلِكُ الْمَعْلُوفَةَ - فَإِنَّهُ بَعْدَ حَوَلاَنِ الْحَوْلِ: يَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ السَّائِمَةِ، دُونَ حُكْمِ الْمَعْلُوفَةِ؛ فَلاَ جَرَمَ: يَحْسُنُ مِنَ الشَّارِعِ أَنْ يَخُصَّ السَّائِمَةَ بِالذِّكْرِ دُونَ الْمَعْلُوفَةِ.

وَأَمَّا إِذَا وَجَبَ حُكْمُ الْقِسْمَيْنِ مَعًا - فَهَهُنَا: قَدْ يَكُونُ ذِكْرُ حُكْمِ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ دَلِيلاً عَلَى ثُبُوتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْقِسْمِ الآخَرِ؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى، لَمَّا مَنَعَ مِنْ قَتْلِ الأَوْلاَدِ خَشْيَةَ الإِمْلاَقِ - كَانَ ذَلِكَ دَلِيلاً عَلَى الْمَنْعِ مِنْ قَتْلِهِمْ عِنْدَ الْغِنَى بِطَرِيقِ الأَوْلَى.

وَقَدْ لاَ يَكُونُ كَذَلكَ؛ لَكِنَّهُ تَبَيَّنَ حُكْمُ الْقِسْمِ الآخَرِ بِطَرِيقٍ آخَرَ: إِمَّا بِنَصٍّ خَاصٍّ؛ وَالْفَائِدَةُ فِيهِ: أَنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ بِاللَّفْظِ الْعَامِ - أَضْعَفُ مِنْ إِثْبَاتِهِ بِالدَّلِيلِ الْخَاصِّ؛ لاحْتِمَالِ تَطَرُّقِ التَّخْصِيصِ إِلَى الْعَامِّ دُونَ الْخَاصِّ.

أَوْ بِقِيَاسٍ؛ كَمَا نَصَّ عَلَى حُكْمِ الأَجْنَاسِ السِّتَّةِ فِي الرِّبَا، وَعَرَفْنَا حُكْمَ غَيْرِهَا بِالْقِيَاسِ؛ وَالْمَقْصُودُ: أَنْ يَنَالَ الْمُكَلَّفُ رُتْبَةَ الْمُجْتَهِدِينَ.

أَوْ بِالْبَقَاءِ عَلَى حُكْمِ الأَصْلِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «لاَ زَكَاةَ فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ»، ثُمَّ نَحْنُ نَنْفِي الزَّكَاةَ عَنِ الْمَعْلُوفَةِ؛ لأَجْلِ أَنَّ الأصل عَدَمُ الزَّكَاةِ.

وَإِنَّمَا خَصَّ الْقِسْمَ الأَوَّلَ بِالذِّكْرِ؛ لأَنَّ الاِشْتِبَاهَ فِيهِ أَكْثَرُ؛ فَإِنَّ السَّائِمَةَ: لما كَانَتْ أَخَفَّ مُئُونَةً مِنَ الْمَعْلُوفَةِ - كَانَ احْتِمَالُ وُجُوبِ الزَّكَاةِ فِي السَّائِمَةِ -: أَظْهَرَ مِنِ احْتِمَالِ وُجُوبِهَا فِي الْمَعْلُوفَةِ.

فَثَبَتَ: أَنَّ تَعْلِيقَ الْحُكْمِ عَلَى الصِّفَةِ لاَ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ ذَلِكَ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِهَا: لاَ بِلَفْظِهِ، ولاَ بِمَعْنَاهُ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ أَصْلاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل (١) مذاهب العلماء في هذه المسألة. ثم نذكر الدليلَ على ما يختاره المصنف، فننظر في صحة تلك الأدلة وفسادها.

---

(١) في «ب»: أنها تنقل.

فقد نقل (١) المصنف فى هذا الكتاب: أن الأمر المقيد (٢) بالصفة - كقوله ﷺ: [٨/أ] «فى سائمة الغنم الزكاة»(٣) أى: زكوا عن الغنم السائمة -: هل يدلُّ على نفى الوجوب عن المعلوفة ؟:

اختلف العلماء فيه، ثم قال: الحَقُّ أنه لا يدلُّ؛ وهو قول أبى حنيفة - رضى الله عنه - واختيار ابن سريج، والقاضى أبى بكر [الباقلانى] (٤)، وإمام الحرمين، [والغَزَّالى]، وجمهور المعتزلة.

وذهب الشافعى (٥) والأشعرى - رضى الله عنهما - ومعظم الفقهاء [منا](٦): إلى أنه يدلُّ. هذا ما نقله المصنف فى هذا الكتاب، واختياره فيه: أنه لا يدلُّ من جهة اللغة، ويدلُّ من جهة العرف، ونقل فى «المعالم» (٧): أنَّ مذهب مالك فى هذا المسألة كمذهب أبى حنيفة، ونقل عن بعضهم: أن مذهب مالك القوْلُ بالمفهوم فى هذه المسألة كمذهب الشافعى.

ثم قال التلمسانى: ولعلَّهما ينقلان عنه بالتخريج من مسائله.أما مذهب الإمام مالك رضى الله عنه - فى هذه المسألة -: [فـ] كمذهب الإمام الشافعى.

وأما إمام الحرمين (٨) فاختياره التفصيل، وهو: أن الصفة إن كانت مناسبة للحكم

---

(١) فى «ب»: أما الأول: فقد نقل.

(٢) فى «ب»: نقل المصنف أن الأمر المقيد.

(٣) تقدم.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: واختار الشافعى.

(٦) سقط فى «ب».

(٧) ينظر المعالم ص (٦٣).

(٨) وعبارة البرهان: فأقول: إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة. بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها، فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها؛ كقوله ﷺ «فِى سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ». فالسوم يشعر بخفة المؤن، ودرور المنافع، واستمرار صحة المواشى، فى صفو هواء الصحارى، وطيب مياه المشارع، وهذه المعانى تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج، عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشى، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك، من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مَهَلاً يتوقع فى مثله حصول المرافق؛ فإذا لاحت المناسبة، جرى ذلك على صيغة التعليل. وكذلك النهى عن لى الواجد؛ فإن الموسر المقتدر ذا الوفاء والمَلاَء، إذا طُلِبَ بما عليه، لم يُعْذَر بتأخير الحق المستحَق، وهذا فى حكم التعليل؛ لانتسابه إلى الظلم إذا سوَّف=

دلَّ ذلك على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة؛ وإلا فلا.

واختيار الغَزَّالى [(١)] وأبى الحسين البصرى: أن لا مفهوم للصفة؛ قال صاحبُ «الإحكام» [فى «منتهى السول»] [(٢)]: اختلفوا فى الخطاب الدالِّ على حكم مرتبط باسم عامٍّ مقيَّدٍ بصفة خاصَّة؛ كقوله ﷺ: «فِى الغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» [(٣)] هَلْ يدلُّ على نفى الزكاة فى غير السائمة أَوْ لا ؟:

أثبته الشافعىُّ [(٤)] ومالك وأحمد بن حنبل والأشعرىُّ، وجماعةٌ من الفقهاء

=وماطل. فإن طولبنا بإثبات القول بالمفهوم فيما نَصَصْنا عليه - فالقول الواضح فيه؛ أن ما أشعر وضعُ الكلام بكونه تعليلاً فهو أظهر عندى فى اقتضاء التخصيص الذى من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة من الشرط والجزاء؛ فإن العلة إذا اقتضت حكمًا، تضمنت ارتباطه بها، وانتفاءه عند انتفائها؛ وإذا قال القائل: إنما أكرم الرجلَ لاختلافِه إلىَّ كان ذلك أوضح فى تضمن اختصاص إكرامه بمن يختلف إليه؛ من قوله: من اختلف إلىَّ أكرمته.

فإن قيل: إن العلل الشرعية ليس من شرطها أن تنعكس، والمفهوم تعلق بادعاء العكس. قلنا: هذا الآن كلام من لم يحط بما أوردناه. والقول فى العلل المستنبطة وشرائطها وقوادحها ليس مما نحن فيه بسبيل؛ فإنَّ غرضَنَا التعلقُ بما يقتضيه اللفظُ فى وضع اللسان اقتضاء ظاهراً، ولا شك أن صيغةَ التعليل يظهر منها للفاهم ما أردناه، والقول فى مآخذ العلل المستثارة لا يؤخذ من مقتضى العبارات والألفاظ، فهذا ما أردناه.

فإن قيل: خصصتم بالذكر الصفات المناسبة للأحكام. وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف، فأثبتوا فى ذلك ما هو الحق. قلنا: الحق الذى نراه أن كل صفةٍ لا يفهم منها مناسبةٌ للحكم، فالموصوف بها كالملقب بلقبه، والقول فى تخصيصه بالذكر كالقول فى تخصيص المسميات بألقابها، فقول القائل: زيد يشبع إذا أكل؛ كقوله: الأبيض يشبع؛ إذ لا أثر للبياض فيما ذكر، كما لا أثر للتسمية بزيد فيه، ولنا كلام طويل على قوله ﷺ: «لاَ تَبيعُوا الطَّعَامَ بالطعام إلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ» تقصيناه فى (الأساليب)؛ فليطلبه مريده من ذلك الكتاب. ومن سرّ هذا الفصل؛ أن شرط العلة المخيلة المستنبطة السلامةُ عن جمل من الاعتراضات والقوادح، ولا يشترط شىء من ذلك فى القول بمفهوم كلام الشارع إذا اشتمل على ذكر موصوف، وفهم من الصفة مناسبة؛ فإن الكلام فى ذلك يدار على فهم الخطاب، لا على شرائط العلل، ولا يتضح الغرض فى ذلك مع كل هذا التقرير إلا بذكر المسألة المعقودة على الدقاق. ينظر البرهان (٤٦٦/١ - ٤٦٩).

(١) ينظر المستصفى (١٩١/٢).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) تقدم.

(٤) فى «ب» فأثبته الشافعى.

والمتكلمين، وأبو عبيدة وجماعةٌ من أهل العربية، ونفاه أبو حنيفة وأصحابه والقاضي أبو بكر [الباقلاني][(١)] وابن سريج والقَفَّال الشاشيُّ وجماعة [من] المعتزلة.

وفرق أبو عبدالله من المعتزلة وقال: الخِطَابُ المعلّق على الصفة يدلُّ على النفي عما عداه في إحدى أحوال ثلاثة:

إحداها: أن يكون[(٢)] الخطاب قد ورد للبيان؛ كما في قوله ﷺ: «فِي الغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاة»[(٣)].

[وثانيتها][(٤)]: التعليم؛ كما في خبر «التَّحَالُفِ والسلعةُ قائمةٌ».

[وثالثتها][(٥)]: [أن] يكون ما عداه داخلاً تحته؛ كالحكم بالشاهدين؛ فإنه يدلُّ على نفي [٨/ب] الحكم بالشاهد الواحد؛ لدخوله تحته في الشاهدين، ولا يدلُّ على نفي الحكم عما عداه[(٦)].

[واختيار صاحب «الإحكام» أن تعليقَ الحكْمِ بالصفة لا يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عداها]، [وإن لم يكن ورد الخطاب لشيء من ذلك، فلا يدل على نفي ما عداه][(٧)].

قال ابن الحاجب: أما مفهوم الصفة: فقد قال به الشافعي وأحمد والأشعري وإمام الحرمين في «البرهان» وجماعة، ونفاه أبو حنيفة، [والغزالي][(٨)]، وجماعة [من][(٩)] المعتزلة.

واعلم: أن ما نقله ابن الحاجب عن إمام الحرمين في هذه المسألة مخالفٌ لما نقله المصنِّف، والنقلان صحيحان؛ وذلك: أنه قد ذهب إلى أن الصفة إنْ لم تَكُنْ مناسبة، فلا يقتضي التعليقُ على تلك الصفة انتفاءَ الحكم عند انتفائها، وإن كانت مناسبة دلَّتْ، فيحمل ما نقله المصنف على ما إذا كانت الصفة مناسبة، وما نقله ابن الحاجب على ما إذا كانت الصفة غير مناسبة.

---

(١) سقط في «ب».
(٢) في «ب»: وهي أن يكون.
(٣) تقدم.
(٤) سقط في «ب».
(٥) سقط في «ب».
(٦) في «ب»: فيما سوى ذلك.
(٧) سقط في «ب».
(٨) سقط في «ب».
(٩) سقط في «ب».

وأمَّا المنقول عن مالك، فقد عرفْتَ ما فيه من جزم صاحب «الإحكام»، ونَقْلَ المصنف في «المعالم»، ونقل غيرهما الخلافَ عنه، وما قاله التلمسانيُّ.

قال أبو الخطاب الحنبلي في «تمهيده»: «إن علّق الحكم على صفة، دلَّ على أن ما عداها خلافُهُ، وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يدلُّ؛ وهو اختيار أبي الحسن التميمي من أصحابنا»؛ فقد تحصَّلنا على أن المسألة مختلفٌ فيها عند أصحاب أحمد.

تنبيه: قد بان مما نقلناه عن الأئمة من المذاهب المنقولة في هذه المسألة القَدْرُ الذي يشترك الكلُّ في نقله، وما انفرد به بعضُهُمْ، وفيه فائدتان:

إحداهما: قوة الوثوق بالمَنْقُولِ المُشْتَرَك.

وثانيتهما: معرفة ما انفرد به بعضهم.

وهما فائدتان غريبتان في المباحث النقليَّة.

هذا ما يتعلق بنقل المذاهب المنقولة في المسألة.

وأما الدلالة على ما اختاره المصنِّف، فقد تمسَّك بوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو دل[1] تخصيص الحكم بإحدى صفَتيِ الذات على نفيه عن عدم الصفة الأخرى، لدل عليه: إما بلفظه أو [٩/أ] بمعناه، والقسمان باطلان؛ فلا سبيل إلى الدلالة:

بيان الأول: أنه قدمنا أن دلالة الألفاظ [2] إما: بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام:

والمراد من قوله: «إما أن يدل [بـ] لفظه» الدلالة مطابقة والمراد من قوله: «أو بمعناه»: أن تكون الدلالة إما تضمنا أو التزامًا، ثم يشترك التضمن والالتزام في كون مفهوم كل واحد منهما لازمًا للمسمى لزوما ذهنيًّا، ويفترقان[3] في أن المعنى المدلولَ عليه تضمنًا داخلٌ في المسمَّى، والمعنى المدلول عليه التزامًا خارجٌ عن المسمى، فإذا اعتبر القدر المشترك بين المدلول عليه تضمنًا والتزامًا صح انحصار الدلالة في القسمين المذكورين، وهما باطلان:

أما الأول: فلأن اللفظ الموضوع لثبوت الحكم عند إحدى صفتي الذات: إما أن يكون موضوعًا مع ذلك لنفي الحكم عند وجود الصفة الأخرى، أَوْ لَا؛ لا سبيل إلى الأول؛ لأن الكلام فيما إذا لم يكن كذلك، ولا سبيل إلى الثاني أيضا؛ لأن الدلالة الالتزامية إنما تتحقق أن لو كان المعنى المدلول عليه التزاما - لازمًا للمدلول عليه مطابقةً؛ لكن نفي الحكم عند

---

(١) في «ب»: لو دخل.

(٢) في «أ، ب»: ألفاظه.

(٣) في «أ، ب»: ويفرقان.

وجود الصفة الأخرى، وليس بلازم لإثبات هذا الحكم عند هذه الصفة؛ والدليل عليه: جواز اشتراك الصورتين فى الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان دون الثانية، ولو كان إثبات الحكم فى إحدى الصورتين مستلزمًا نفيه[1] عن الصورة الأخرى، لاستحال اشتراك الصورتين فى الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان قطعًا؛ لأن تخصيص إحداهما بالبيان لما كان مستلزمًا نفيه عن الصورة الأخرى - وقد وجد التخصيص - فيستحيل اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان جزمًا؛ وذلك باطل؛ لأنه يجوز اشتراك الصورتين فى الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان؛ لجواز اشتراك الصورتين فى الحكم؛ فلأنه لا استحالة فى ذلك جزمًا.

أما تخصيص [٩/ب] إحداهما دون الثانية: فذلك لأنه يجوز تخصيص الأولى بالبيان: إما لأنه لم يجب بيان الثانية، وإنما وجب بيان الأولى، أوكان واجباً؛ لكنه بينه بطريق آخر: إما لأنه خطر ببال المتكلِّم أحد القسمين دون الثانى، وهذا لا يتصوَّر فى حق الله تعالى؛ وإنما يتصوَّر ذلك فى حق رسول الله ﷺ أو تكون الحاجة ماسَّة إلى بيان حكم أحد القسمين دون الثانى، وإن مست الحاجة إلى بيانهما، لكن يكون الحكم فى القسم الآخر ثابتًا بطريق الأولى؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]؛ لأنه إذا [كان][2] حرم قتل الأولاد عند خوف الفقر، فَلأَنْ يكون حرامًا عند الأمن من الفقر بطريق الأولى [3]؛ وهذا لأن تعاطى المحرمات مع وجود الداعى الطبيعى إلى الشىء أخفُّ من تعاطيه بدون ذلك؛ ولذلك اشتدَّ قبح زنا الشيخ الهرم، وكذب السلطان؛ لعدم حاجتهما إليه؛ وكذلك تكبر الفقير.

وقد لا يكون الحكم فى القسم الآخر ثابتًا بطريق الأولى، ولكنه ثبت بطريق آخر، وذلك: إمَّا بنصٍّ خاص؛ وذلك لأن دلالة الخاصِّ أقوى من دلالة العامِّ، أو يبينه بطريق القياس؛ كالتنصيصِ على الأشياء الستة الربوية، وإثبات الحكم فيما يشاركها فى العلّة بطريق القياس، وفائدة ذلك: أن ينال المجتهد مثوبة الاجتهاد.

أو لأن الحكم فى المنصوص يثبت بالنصِّ، وفيما عداه ينتفى عنه الحكم بطريق الاستصحاب؛ كما لو قيل: لا زكاة فى سائمة الغنم، فلا تجب فيها بالنّصِّ، ولا تَجِبُ

---

(١) فى «ب»: لنفيه.

(٢) سقط فى «أ، ج».

(٣) فى «ب»: كان بطريق الأولى.

فى المَعْلُوفَةِ بالاستصحاب، وإنما خص السائمة بالذكر مع شُمُول عدم الوجوب للسائمة والمعلوفة؛ لأن احتمال الوجوب فى السائمة أظهر من احتمال الوُجوب فى المعلوفة؛ لأن خفة المؤنة فى السَّائمة ظَاهِرةٌ دون المعلوفة، وقد علم من دأب الشريعة[١] التيسير دون التَّعْسِيرِ، ودفع المشقة عن المالك[٢] مع [١٠/أ] الإرفاق بالفقراء، [وهذا معنى قوله: «الاشتباه فيه أكثر»] [٣].

فثبت أن تعليق الحكم على إحدى صفتى الذَّات لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة الأخرى؛ بمعناه، أى: التزامًا، وقد سبق أنه لا يَـدُلُّ عليه بلفظه؛ فلا يدل عليه أصلاً؛ وذلك هو المطلوب.

قال المصنف – رحمه الله –: فَإِنْ قِيلَ: «المُعْتَبَرُ فِى الدَّلالَةِ المَعْنَوِيَّةِ القَاطِعَةِ – حُصُولُ الاِسْتِلْزَامِ قَطْعًا، وَفِى الدَّلالَةِ المَعْنَوِيَّةِ الظَّنِّيَّةِ الظَّاهِرَةِ – حُصُولُ الاِسْتِلْزَامِ ظَاهِرًا؛ وَدَعْوَى الاسْتِلْزَامِ ظَاهِرًا – لا يَقْدَحُ فِيهَا عَدَمُ اللُّزُومِ فِى بَعْضِ الصُّوَرِ.

أَلا تَرَى أَنَّ الغَيْمَ الرَّطْبَ يَدُلُّ عَلَى المَطرِ ظَاهِرًا، ثُمَّ ذَلِكَ الظُّهُورُ لاَ يَبْطُلُ بِعَدَمِ المَطَرِ فِى بَعْضِ الأَوْقَاتِ؟!

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا – فَنَحْنُ لاَ نَدَّعِى أَنَّ تَعْلِيقَ الحُكْمِ عَلَى الصِّفَةِ –: يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ قَطْعًا؛ إِنَّمَا ادَّعَيْنَا أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَيْهِ ظَاهِرًا.

وَما ذَكَرْتُمُوهُ مِنْ تَخَلُّفِ هَذِهِ الدَّلالَةِ فِى بَعْضِ الصُّوَرِ – إِنَّمَا يَقْدَحُ فِى ذَلِكَ الظُّهُورِ؛ لَوْ بَيَّنْتُمْ: أَنَّ الاِحْتِمَالاتِ الَّتِى ذَكَرْتُمُوهَا – هَهُنَا – مُسَاوِيَةٌ فِى الظُّهُورِ لِلاِحْتِمَالِ الَّذِى ذكرناه ؛ وَأَنْتُمْ مَا بَيَّنْتُمْ ذَلِكَ؛ فَيَكُونُ دَلِيلُكُمْ خَارِجًا عَنْ مَحَلِّ النِّزَاعِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن المصنف أورد على نفسه سؤالاً، وحاصله: أن محلَّ النزاع هو: أن تعليق الحكم على الصفة يَدُلُّ ظاهرًا على انتفاء الحكم عند وُجُودِ الصفة الأخرى؛ وذلك لا ينافيه تخلف المدلول عليه[٤] فى بعض الصور؛ وذلك بدليل أن الغيم الرطب يدل على نزول المطر ظاهرًا، وتخلف المَطَرِ عنه فى بعض الأوقات لا ينافى

---

(١) فى «ب»: فى كتاب الشريعة.

(٢) فى «ب»: من المالك.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: عنه.

تلك الدلالة، وما ذكرتم يَدُلُّ على أن تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نَفْـيِ الحكـم عما عداه قطعًا، ونحن ما ادعينا ذلك؛ فلا يقع النزاع في ذلك وأنتم إنما بينتم الدلالة [1] الالتزامية القطعية بما ذكرتم من تخلف الملزوم عنه في تلـك الصـور، ونحـن نسـلم ذلـك، وندعي الدلالة الالتزامية الظاهرة، ونمنع كون التخلف قادحًا فيما ادعيناه [١٠/ب].

وإن قلتم: «إن التخلف في تلك الصور يَقْدَحُ في الدلالـة الالتزاميـة الظـاهرة أيضًـا»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كانت تلك الأسباب الحاملة على تخصيص الحكـم بإحدى صفتي الذَّات في الظهور مثل ما ندعيه [من السّبب الحامل على تخصيص الحكم بإِحْدَى صفتي الذّات؛ وهـو نفي الحكـم عمَّـا عـداه، أو أَظْهَـرَ منه، وأمَّـا إذا لم يكـن كذلك، بل دونه في الظهور - فلا ينـافي مـا ندَّعِيـهِ] مـن الظهـور، وهـذا ظـاهر غايـة الظهور؛ فلم قلتم: إن ما ذكرتم مـن الاحتمـالات مُنَـافٍ لما ذكرنـا مـن الاحتمـال، أو أظهر، وليس فيما بينتم دليل؛ فإذن ما دللتم على محل النزاع، بـل دللتـم علـى غـير محـل النزاع، وهذا السؤال فـي اصطـلاح القدمـاء مـن النظـار يسـمى القـول بـالموجب وقـد ذكرناه.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالجَوَابُ: تَعْلِيقُ الحُكْمِ عَلَى الوَصْـف - لاَ يَـدُلُّ علـى انْتِفَائِهِ عَنْ غَيْرِهِ أَلْبَتَّةَ: أَمَّا قَطْعًا: فَلِمَا سَلَّمْتُمْ، وأَمَّا ظَاهِرًا: فَلأَنَّـهُ لَـوْ دَلَّ عَلَيْـهِ ظَـاهِرًا - لَكَانَ صَرْفُهُ إِلَى سَائِرِ الوُجُوهِ مُخَالَفَةً لِلظَّاهِرِ؛ وَالأَصْلُ عَدَمُ ذَلِكَ؛ وَهَذَا القَدْرُ كَافٍ فِي حُصُولِ ظَنٍّ تَسَاوِى هَذِهِ الاحْتِمَالاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف قد أجـاب عـن هـذا السؤال؛ بـأن قال: تعليق الحكم على الوَصْفِ لا يدل على انتفاء ذلك الحُكْمِ عن غـير ذلـك الوصـف لا قَطْعًا، ولا ظاهرًا: أما قطعا: فكما سلمتم.

أما ظاهرًا: فلأنه لو دل التعليق ظاهرًا على نفي ذلـك الحكـم عنـد وجـود الصفـة - كان صـرف هـذا الدليـل عـن نفـي الحكـم عمـا عـدا تلـك الصفـة إلى مـا ذكـرتم مـن الاحتمالات المذكورة؛ وهي أن الموجب لتخصيص الحكم بالصفة إما: وجوب بيانـه، أو عدم خطرانه بالبال أو غيرها -: خلافَ الظـاهر، ويـلزم مـن هـذا أن يكـون ظـن هـذه الاحتمالات مساويًا لظن أن سبب تعليق الحكم بإحدى الصفتين - هو نَفْيُ الحكم عنـد وجود الصفة الأخرى، هذا ما ذكره المصنف.

---

(١) في «ب»: وأنتم تبينتم الدلالة.

وما ذكره واضح(١)، غير أنا نزيده [١١ /أ] إيضاحًا؛ فنقول: لو دل تعليق الحكم على إحدى صفتى الذات على نَفْيِ الحكم عند وجود الصفة الأخرى ظاهرًا - فَتَخلُّفُ نفى الحكم عند وجود الصفة الأخرى فى تلك الصُّور التى ذكرناها فى الدَّليل: إما أن يكون لمانع، أَوْ لاَ لمانعٍ: فإن كان لِمَانِعٍ يلزم التعارضُ بين الدَّليل والمانع، وإن لم يكن لِمَانِعٍ يلزم الترك بالدليل السالم عن المانع، وما هو اللازم منتفٍ بالأصل؛ فينتفى الملزوم؛ فلا يكون تعليق الحكم بإحدى صفتى الذات دليلاً ظاهرًا على نَفْيِ الحكم عند الصفة الأخرى؛ وهو المطلوب.

قال صاحب «التلخيص»: لو صح هذا الجواب، لزم نَفْيُ الدلالة عن سائر العمومات المخصَّصة، بل سائر الأدلة التى يتكرر لمدلولاتها لمعارض من خارج، ونقول فى معارضته: لو لم يثبت ما ذكرنا من الدلالَةِ، [لما ثبتت تلك الطريقةُ، والمقرر له واحد](٢)، يعنى: ما ذكرتم، وهذا كلام حَسَنٌ. واعلم: أن هذا الدَّليلَ فى المَتْنِ ليس له انسياق طبيعى إلى المطلوب، وقد أعطيناه فى تقريرنا له ذلك الانسياق الطبيعى؛ فليتأمل ذلك(٣).

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ الثَّانِى: أَنَّ الأَمْرَ المُقَيَّدَ بالصِّفَةِ: تَارَةً يَرِدُ مَعَ انْتِفَاءِ الحُكْمِ عَنْ غَيْرِ المَذْكُورِ؛ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَتَارَةً مَعَ ثُبُوتِهِ فِيهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ**﴾ [الإسْرَاءُ: ٣١]؛ ثُمَّ لاَ يَجُوزُ قَتْلُهُمْ لِغَيْرِ الإمْلاَق، وَقَالَ تَعَالَى فِى قَتْلِ الصَّيْدِ: ﴿**وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**﴾ [المَائِدَةُ: ٩٥]؛ ثُمَّ إِنْ قَتَلَهُ خَطَأً، يَلْزَمُهُ الجَزَاءُ أَيْضًا.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: «الاشْتِرَاكُ» وَ«المَجَازُ» [عَلَى] خِلافِ الأَصْلِ؛ فَوَجَبَ جَعْلُهُ حَقِيقَةً فِى القَدْرِ المُشْتَرَكِ بَيْنَ القِسْمَيْنِ، وَهُوَ: ثُبُوتُ الحُكْمِ فِى المَذْكُورِ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ: ثُبُوتِهِ فِى غَيْرِ المَذْكُورِ، وَنَفْيِهِ عَنْهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الدليل الثانى على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة - هو أن نقول: إن الأمر المقيد بالصفة يرد تارةً مع نَفْيِ الحكم عن غير المذكور، وذلك بالاتفاق.

---

(١) فى «ب»: وما ذكره المصنف وهذا واضح.

(٢) بدل ما بين المعكوفين فى «أ»: لما ثبتت دلالة الكل لغة والمشترك أصلاً.

(٣) فى «أ»: ذلك الأصل.

مثاله: «أدخل الناس المؤمنين الجنة»، ويرد أخرى مع ثبوته في غير المذكور؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾؛ فإنه كما يحرم قتلهم خشية الإملاق، فكذلك: يحرم قتلهم بدون [١١/ب] خشية الإملاق، وهذه الآية نهي، ولكن حكم النهي المعلق على إحدى صفتي الذات - حكم الأمر المقيد بإحدى صفتي الذّات في الدلالة على نَفْيِ الحكم عما عدا المَذْكُور.

مثال[١] الأمر المقيد بالصفة: هو أن نَقُولَ: أكرم الرجال الشباب[٢]، وإذا ثبت ذلك فنقول: لا شك أن هاتين صورتا ثبوت مثل حكم المنطوق للمسكوت، وعدم ثبوت مثل حكم المنطوق للمسكوت - مشترك؛ وهو ثبوت الحكم في المنطوق، وتمتاز الصورة الواحدة عن الأخرى بثبوت مثل ذلك الحُكْمِ المنطوق للمسكوت لها[٣].

الثانية: بالعكس؛ وهي[٤] عدم ثُبُوت مثل حكم المنطوق للمسكوت لها؛ فإذن ثبوت الحكم في المنطوق مشترك بين الصورتين جزمًا، ونفيه في المسكوت غير مشترك، وكذلك المَجْمُوع المركب [من المشترك، وما به الامتياز في تلك الصورة غير مشترك]، فإما أن تكون الصفة مستعملة بإزاء القَدْرِ المشترك، أو بإزاء القدر المميِّز، أو بإزاء ثالث، لا سبيل إلى الثّاني؛ لأنه لو استعملت الصفة بإزاء ما به الامتياز: فإما أن يكون ذلك بطريق الحقيقة فيهما؛ فيلزم الاشتراكُ؛ وهو خلاف الأصل، [أو بطريق المجاز فيهما؛ وهو خلاف الأصل، أو بطريق الحقيقة في أحدهما والمجاز في الآخر؛ فيلزم المجاز، وهو خلاف الأصل] ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن الكلام فيما إذا لم يكن هناك ثالث فتعين الأول؛ فتكون حقيقة فيهما، وتكون دالة على القدر المشترك، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات[٥]: لا مطابقة، ولا تضمنًا، ولا التزامًا؛ لأن الخصوص - وهو ما به الامتياز - ليس نفس المشترك[٦]؛ فلا يدل عليه مطابقة ولا غيره؛ فلا يدلّ عليه التزامًا، ولا تضمنًا؛ فلا تَدُلّ الصفة على نَفْيِ الحكم عن المسكوت، ولا ثبوتِهِ له؛ وذلك هو المطلوب.

---

(١) في «ب»: ومثال.

(٢) في «ب»: الفساق.

(٣) في «أ»: للمسكوت لهما.

(٤) في «ب»: وهو.

(٥) في «ب»: الخصوصيين.

(٦) في «حـ»: ليس نفي المشترك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: [١٢/أ] الدَّلِيلُ الثَّالِثُ: هُوَ أَنَّ ثُبُوتَ الحُكْمِ فِى إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ - لاَ يَلْزَمُهُ ثُبُوتُ الحُكْمِ فِى الصُّورَةِ الأُخْرَى، وَالإِخْبَارُ عَنْ ثُبُوتِ ذَلِكَ الحُكْمِ فِى إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ - لا يَلْزَمُهُ الإِخْبَارُ عَنْهُ فِى الصُّورَةِ الأُخْرَى:

فَإِذَن: الإِخْبَارُ عَنْ ثُبُوتِ الحُكْمِ فِى إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ - لا يَدُلُّ عَلَى حَالِ الصُّورَةِ الأُخْرَى ثُبُوتًا وَعَدَمًا:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ ثُبُوتَ الحُكْمِ فِى إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ - لاَ يَلْزَمُهُ الحُكْمُ فِى الصُّورَةِ الأُخْرَى ثُبُوتًا وَعَدَمًا؛ لأَنَّهُ لاَ يَمْتَنِعُ - فِى العَقْلِ - اشْتِرَاكُ الصُّورَتَيْنِ المُخْتَلِفَتَيْنِ فِى بَعْضِ الأَحْكَامِ؛ فَإِنَّهُمَا لَمَّا كَانَتَا مُخْتَلِفَتَيْنِ - فَقَدِ اشْتَرَكَتَا فِى الاخْتِلافِ؛ فَلاَ يَمْتَنِعُ أَيْضًا اخْتِلافُهُمَا فِى بَعْضِ الأَحْكَامِ.

وَإِذَا ثَبَتَ الحُكْمُ؛ فِى هَذِهِ الصُّورَةِ - لَمْ يَلْزَمْ مِنْ مُجَرَّدِ ثُبُوتِهِ فِيهَا -: ثُبُوتُهُ فِى الصُّورَةِ الأُخْرَى، وَلا عَدَمُهُ عَنْهَا.

فَدَلَّ عَلَى: أَنَّ ثُبُوتَ الحُكْمِ فِى إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ - لاَ يَلْزَمُهُ ثُبُوتُ ذَلِكَ الحُكْمِ فِى الصُّورَةِ الأُخْرَى، وَلا عَدَمُهُ عَنْهَا.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الإِخْبَارَ عَنْ حُكْمِ إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ - لاَ يَلْزَمُهُ الإِخْبَارُ عَنْ حُكْمِ الصُّورَةِ الأُخْرَى»؛ لأَنَّ إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ مُخَالِفَةٌ لِلأُخْرَى مِنْ بَعْضِ الوُجُوهِ، وَالمُخْتَلِفَانِ لاَ يَجِبُ اشْتِرَاكُهُمَا فِى الحُكْمِ؛ وَالعِلْمُ بِذَلِكَ ضَرُورِىٌّ؛ فَلاَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ إِحْدَاهُمَا مُتَعَلَّقَ غَرَضِ هَذَا الإِنْسَانِ؛ بِأَنْ يُخْبِرَ عَنْهَا - كَوْنُ الصُّورَةِ الأُخْرَى كَذَلِكَ.

فَثَبَتَ: أَنَّ الإِخْبَارَ عَنْ إِحْدَى الصُّورَتَيْنِ -لاَ يَلْزَمُهُ الإِخْبَارُ عَنِ الصُّورَةِ الأُخْرَى.

وَإِذَا ثَبَتَتْ هَاتَانِ المُقَدِّمَتَانِ - ثَبَتَ: «أَنَّ الإِخْبَارَ عَنْ ثُبُوتِ الحُكْمِ فِى هَذِهِ الصُّورَةِ - لاَ يَدُلُّ عَلَى حَالَةِ الصُّورَةِ الأُخْرَى: وُجُودًا، وَلاَ عَدَمًا»؛ وَذَاكَ هُوَ المَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدَّلِيلَ يعودُ حاصله إلى أن ثُبُوتَ الحُكْمِ فى إحدى الصورتين - لا يستلزم ثبوت الحكم فى الصُّورة الأخرى، ولا عدمه فيها[١] استلزامًا قطعيًّا؛ فإنه لا يستحيل عقلاً ثبوتُ الحكم فى هذه الصورة مع عدم الحُكْمِ فى الصورة الأخرى، والعلم به ضرورى، ولو كان ثبوتُ الحكم فى هذه

---

(١) فى «ب»: فيهما.

الصورة مستلزمًا لثبوته قطعًا فى الصورة الأخرى - لاستحال ثبوته فى هذه الصورة مع العَدَمِ فى الصورة الأخرى.

وكذلك نَقُول: لو كان ثبوته فى هذه الصُّورة مستلزمًا لعدمه فى الصورة الأخرى استلزامًا قطعيًّا - لاستحال ثبوتُ الحكم فيهما، والاستحالة منتفية فى الصورتين جَزْمًا؛ لثبوت نقيضهما؛ وهو الجَوَازُ العقليُّ؛ وكذلك الإخبار عن ثُبُوتِ الحكم فى إحدى الصورتين - لا يستلزم استلزامًا قطعيًّا الإخبار عن ثُبُوتِ الحُكْمِ فى الصورة الأخرى، أو عدمه وهذا لجواز أن يكون حكم إحدى الصورتين متعلِّق غرضِهِ فى الإخبار عن ثبوت الحكم فيها دون الصورة الأخرى، وإذا ثبت ذلك، فلا يَدُلُّ الإِخْبَارُ عن حكم إحدى الصورتين على حال الصورة الأخرى وُجُودًا أو عدمًا؛ وذلك هو المطلوب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى-: الدَّلِيلُ الرَّابِعُ: لَوْ دَلَّ تَخْصِيصُ الحُكْمِ بالصِّفَةِ؛ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ - لَدَلَّ تَخْصِيصُهُ بالاِسْمِ؛ عَلَى نفيه عَمَّا عَدَاه؛ لَكِنَّ التَّخْصِيصَ بالاِسْمِ - لاَ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ [١٢/ب] عَمَّا عَدَاهُ؛ فَالتَّخْصِيصُ بِالصِّفَةِ وَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ:

بَيَانُ المُلازَمَةِ: أَنَّ التَّخْصِيصَ بِالصِّفَةِ: لَوْ دَلَّ عَلَى نَفْيِ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ - لَكَانَ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ لاَبُدَّ فِيهِ مِنْ غَرَضٍ، وَنَفْيُ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ غَرَضًا،، وَالْعِلْمُ [بِأَنَّهُ لاَبُدَّ لِلتَّخْصِيصِ مِنْ غَرَضٍ، مَعَ الْعِلمِ] بِأَنَّ هَذَا المَعْنَى يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ غَرَضًا -: يُفِيدُ ظَنَّ أَنَّ هَذَا هُوَ الغَرَضُ؛ وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ.

وَكُلُّ هَذَا المَعْنَى مَوْجُودٌ فِي التَّخْصِيصِ بالاِسْمِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ التَّخْصِيصُ بالاِسْمِ يُفِيدُ نَفْيَ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ لأَنَّ الصُّورَتَيْنِ: لَمَّا اشْتَرَكَتَا فِي العِلَةِ - وَجَبَ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الحُكْمِ.

وَلَمَّا ثَبَتَ أَنَّ التَّخْصِيصَ بالاِسْمِ - لاَ يُفِيدُ نَفْيَ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ -: وَجَبَ فِي التَّخْصِيصِ بالصِّفَة أَلاَّ يَدُلَّ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أن هذا الدليل ظاهر؛ وهو قياس استثنائى.

وهو أن نقول: لو دَلَّ تَخْصِيصُ الحكم بالصفة على نفيه عما عداه - [لوجب أن][١]

---

(١) سقط فى «أ»، «ج».

يكون تخصيص [الحكم] (١) بالاسم يدل على نَفيهِ عما عَدَا ذَلك الاسْم، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو أنه لو دَلَّ تخصيص الحكم بالصفة على نفى ذلك الحكم عما عدَا تلك الصفة - لكان علة تلك الدلالة: أن التخصيص بالصِّفَةِ لابد وأن يكون لغرض على ما نبينه فى «كتاب القياس».

أو نقول: ذلك يلزم الترجيح من غير مُرَجِّحٍ؛ وذلك لا يجوز، ونفى الحكم عما عداه صَالِحٌ لأن يكون(٢) غرضًا له جزمًا، والعلم بأنه لابد للتخصيص من غرض، مع العلم(٣) بأن هذا صَالِح لأن يكون غَرَضًا -: يفيد ظَنَّ أنَّ هذا هو الغَرَضُ مطلقًا، والعمل بالظن واجب(٤)، وإذا ثبت ذلك، فنقول:

هذا المَعْنَى مَوْجُودٌ فى التَّخْصِيصِ بالاسم؛ فيلزم من كَوْنِ التخصيص بالصفة مُوجبًا لتخصيص الحكم بتلك الصفة، وانتفاء الحكم عما عدا تلك الصفة -: أن يكون تخصيص الحكم بالاسم موجبًا لانتفائه عما عدا ذلك الاسم؛ فينبغى المَلْزوم؛ وهو المطلوب.

هذه الوجوه الثلاثة التى عول عليها المصنف فى تَقْرِيرِ ما اختاره، والكلُّ ضعيف إلاَّ الوجه الرابع، وبيان ذلك:

هو: أن الوجه الأول مبنى على أن شَرْطَ دلالة الالتزام اللزوم الخارجى، وهذه المقدمة فاسدة؛ وذلك لأنا بينا فى المنطق: أن شَرْطَ دلالة الالتزام اللزوم الذهنى دون اللزوم الخارجى .

وتوجيه المنع [١٣/أ] على المقدمة الثانية: أن الدلالة المعنوية [هى]: أن يستلزم المسمى شيئًا؛ فينتقل الذهن من المسمى إلى لازمه.

فنقول: لا نسلم أن الدلالة المعنوية [هى]: أن يستلزم المسمى شَيْئًا، بل تُوجَدُ دلالة الالتزام بدون اللزوم الخارجى؛ كما فى الضدين.

وأما الوجه الثانى: فضعيف أيضًا، وبيانه من وجهين:

---

(١) سقط فى «أ»، «ج».

(٢) فى «ب»: أن يكون.

(٣) فى «جـ»: من غرض العلم.

(٤) فى «ب»: واجب على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الأول: أن نَقُولَ: لا نسلم أن الدَّالَّ على القدر [المشترك] [١] وهو المنطوق - لا دلالة له على ما به الامتياز؛ وهو نَفْيُ الحكم عن المسكوت عنه، وإنما يَكُونُ كذلك إذا لم يَكُن[٢] الذهن منتقلاً من إثبات الحكم عند إحدى الصفتين إلى نَفْيِهِ عند الصفة الأُخْرَى؛ وذلك عَيْنُ النزاع.

ولا يقال: هذا المنع وارد على دليله الدَّالِّ على أن صِفَةَ الأَمْرِ دالة على القَدْرِ المشترك بين الفَوْرِ والتراخى؛ فإنه قال بعد ذلك: والدَّالُّ على القَدْرِ المشترك لا دلالة له على شَيْءٍ من الخصوصيات؛ لأنا نقول: قد بَيَّنا أن كون[٣] اللفظ دَالاًّ على القَدْرِ المشترك - على سبيل التَّواطُؤِ، والألفاظ المتواطئةُ لا دلالة لها على شيء من الخصوصيات؛ لأن شيئًا من الخصوصيات ليس: نفس المدلول عليه بالتواطؤ، ولا جزأه، ولا لازمه الذهنى جَزْمًا.

وبالجملة: لا تثبت دَلالَةُ الالتزام إلا بِشَرْطِ اللزوم الذهنى، وتنتفى دلالة الالتزام؛ حيث لا لزوم ذهنًا، ولا كذلك ههنا؛ فإن دلالة الالتزام تنشأ من اللفظ المركب [فيه][٤]، والخصم يمنع كون ذلك المركب لا يلزمه انتقال الذهن إلى ما عداه بدعوى عدم اللزوم الذهنى؛ [فـ] ليس ظاهرًا ههنا ظهورَهُ ثَمَّةَ؛ فافهم ذلك.

الوجه الثاني: هو أن يتعرض لمقدمات كثيرة، ويثبت لها كون اللفظ حقيقة فى القَدْرِ المشترك؛ وهو المنطوق به، وهذا القدر ثابت إجماعًا [١٣/ب]؛ فيصير التعرض لتلك المقدمات لَغْوًا ضائعًا. سلمنا ذلك؛ وهو: أن دلالته على المنطوق؛ ولكن [لم] [٥] لا يكون مع دلالته على المنطوق دلالةٌ على نفى الحكم عن المسكوت [عنه]؟! وهل وقع النزاع إلا فى هذا، والاشتراك[٦] والمجاز [لا يتحقق بهما الدلالة، بل نفى] [٧] الاستعمال، ونسلم كل واحد منهما، والمطالبة باقية بحالها، ولم يذكر الدليل[٨] على

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: إذ لو لم يكن.

(٣) فى «جـ»: قد بينا أن كون.

(٤) سقط فى «أ»، «ج».

(٥) سقط فى «أ»، «ج».

(٦) فى «ب»: وهية الاشتراك.

(٧) فى «ب»: لا ينفى الدلالة، بل ينفى.

(٨) فى «ب»: ولم يذكروا الدليل.

المدعى؛ فإنه يجوز أن يكون دالاً على المنطوق مطابقةً، وعلى نَفْيِ الحكم عن المسكوت عنه التزامًا.

أما الوجه الثالث[١]: فضعيف أيضًا، وبيانه: أنه أثبت[٢] عدم الاستلزام القطعي بالطريق المذكور؛ فلا يَكُونُ إثبات الحُكْم فى السَّائمة - مثلاً - مستلزمًا نفى الوجوب عن المَعْلُوفة التزامًا[٣] قطعيًّا؛ فلم لا يكون مستلزمًا له استلزامًا ظاهرًا؟!

والنزاع فى الثانى دون الأول؛ فيحتاج أن يتمسك بالدَّليل الأول بعد هذه المقدمات الطويلة، والدليل الأول غَيْرُ صحيح لما قلناه[٤]، ولو صح فهو كَافٍ فى نفسه مُغْنٍ عن هذا التطويل.

أما الوجه الرابع[٥]: فصحيح منتف وبيانه: بالفرق وذلك لأن تخصيص الحكم بإحدى صفتى الذات لو دَلَّ على نَفْيِ الحكم عما عدا تلك الصفة - لحصلت هذه الفائدة، مع أنه لم يتضمن سَدَّ باب الخبر عن المسمى الواحد بالاسم بخبر[٦] الواحد، ولا يتضمَّنُ ذلك الخبر التعرض لغيره من المسمى بغير ذلك الاسم، ولا كذلك لو قلنا: إن تخصيص الحكم بالاسم يقتضى تخصيص الحكم بذلك الاسم، وانتفاء ذلك الحكم عن غيره؛ فإنه يسد علينا باب الإخبار عن مسمى واحد؛ بحيث لا يتعرض لغيره، ولا شك أن هذه مفسدة، وكذلك لا يشعر بخلاف الواقع بخلاف التخصيص بالاسم؛ فإنه لو دَلَّ على نفي الحكم عن غير المسمى بذلك الاسم [١٤/أ] لأشعر بخلاف الواقع؛ فإنَّ المَعْلوم مشاركة غير ذلك المسمى بذلك الاسم فى ذلك الحكم؛ فظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه؛ وإنه يقطع الإلحاق.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» وغيره أورد أسئلة على المصنف لابد من ذكرها؛ فإنه أوردها و لم يجب عنها:

قال صاحب «التلخيص»: الوَجْهُ الثالث ضعيف؛ لأنا لا نسلم أن كُلَّ صورتين مختلفتين لا يلزم من ثُبُوتِ الحكم فى إحدى الصورتين ثبوته فى الأخرى، ولا يلزم من

---

(١) فى «ب»: أما الدليل الثالث.

(٢) فى «حـ»: ثبت.

(٣) فى «ب»: إلزامًا.

(٤) فى «ب»: غير صحيح لما بيناه.

(٥) فى «ب»: الدليل الرابع.

(٦) فى «أ»: بحيث.

ثبوته فى إحداهما عدمه فى الأخرى، بل كل صورتين على التعيين مختلفتين مشتركتين فى معنى - يثبت الحكم فى إحداهما، [و] على مقتضى ذلك المعنى يلزم ثبوته فى الصورة الأخرى؛ كالأشياء الستة الربوية يلزم(١) من تحريم الربا فيها تَحْرِيمه فى غيرها، وكل صورة بهذه المثابة فإن(٢) الصور التى ما نصَّ الشارع [عليها] كثيرة، وهى مغايرة للصورة التى نص عليها، ثم إنَّ الحكم فى بعض هذه الصور(٣) صار مستلزمًا للحكم فى البعض الآخر، وكذلك قد يَكُونُ الحُكْمُ فى بعض الصور مستلزمًا عدم ذلك الحكم فى صورة أخرى؛ وذلك فى كل صورتين اختلفتا فى شرط ذلك الحكم؛ وقد ساعد المصنف على ذلك؛ حيث بَيَّنَ أن الحكم المُعَلَّقَ بشرط يَدُلُّ على نفيه عما عدا تلك الصور؛ فكيف نسلم له هذه الدعوى؟!

وأما أن تخصيص الدعوى بالبعض، بأن نقول: بأن فرض صورتين لا يكون الحكم فى إحداهما مستلزمًا للحكم أو لعدمه فى الصورة الأخرى - فذلك سلَّمه؛ ولكن لا يلزم من هذا مراده؛ فإنه لا يدعى هذه الدلالة والاستلزام فى كل موضع.

وأما قوله: «لا يمتنع فى العقل كذا وكذا»: فإن عنى به: أن العقل ابتداءً من غير نَظَرٍ فى دليل، أو شرط أو خصوصية أحكام هذه الصور لا يحكم بشىء [١٤/ب] ويجوز الاشتراك والاختلاف على السواء - فهذا مسلم، ولكن هذا إمكان ذهنى، ولا يلزم منه الإمكان الخارجى؛ لأن الذهن فى أول حكمه فى غير البديهيات يجوز كل واحد من الطرفين، ولكن بعد النظر فى الأدلة والبراهين يَزُولُ ذلك الإمكان والتجويز بِجَزْمِ وجوب أحد الطرفين لا مَحَالَة فى بعض الأشياء، وبالامتناع فى البَعْضِ الآخر.

وإن عنى به: أن العَقْلَ يَحْكُمُ بأن ذلك جائز - فهو ممنوع، هذا هو الوجه الأول من الإشكال على هذا الوجه.

والوجه(٤) الثانى هو أن نقول: ما معنى قولك: إن الإخبار عن إِحْدَى الصورتين - لا يلزم [منه] الإخبار عن الأخرى؟- أتعنى به: أن من تَلَفَّظَ بالإخبار عن حُكْمِ صورة يمكن ألا يتلفظ بالإخبار عن الصورة الأخرى؟.

---

(١) فى «ب»: كالأشياء المذكورة فى الربا لزم.

(٢) فى «أ»: فإنه.

(٣) فى «ب»: فى هذه الصور.

(٤) فى «حـ»: الوجه.

أو تعنى به: أنه لا يلزم من حكم إحدى الصورتين أنه يدل على حُكْمِ الصورة الأخرى من جهته؟:

الأول مسلم؛ فإنا لا ندعى أن من نطق بإيجاب الزكاة فى السَّائمة فقد نَطَقَ بعدم الإيجاب فى المَعْلُوفة، ولا من نطق بحرمة الربا فى البر أنه نطق بحرمته فى الدَّخَنِ والأرز.

والثانى ممنوع؛ فإن جميع الأحكام المستنبطة من الصُّور المنصوصة كذلك؛ فإن الإخبار حصل عن حُكْمِ بعض الصور، [و] دل على حكم غيره من جهته، فهذا مما لا يمكن إنكاره.

الوَجْهُ الثالث: أن هذا مَنْقُوضٌ بالحكم المعلق على شيء بحرف «إن»، فإن ذلك يدل على عَدَمِ ذلك الحكم عند انتفاء الصفة، مع أن هَذَا الدَّلِيلَ قائم فى تلك الصور، وأن[1] هذا منقوض بدلالة الاقتضاء؛ وهى دلالة حُرْمَةِ التَّأفف على حُرْمَةِ الضَّرْبِ.

وأما الوَجْهُ الرابع: فضعيف أيضًا؛ لأنا لا ندعى إشعار مطلق التخصيص بالذِّكْرِ بنفى الحُكْمِ عما عداه، بل تخصيص [الاسم] المطلق [١٥/أ] أو العام المذكور محققًا أو مقدرًا بصفة تختصُّ ببعض الأفراد، ومثلِ هذا التخصيص لم يوجد فى تخصيص الاسمِ بالذكر: مثال ما ذكرنا[2]: قوله ﷺ: «زَكُّوا عن الغنم السَّائِمَةِ»[3] فإنَّ اسم الغنم مذكور محقق؛ وهو: إما عام عند من يرى أن الألف واللام للاستغراق، أو مطلق، ثم إنه رتب الحكم على صفة توجد فى بعض أفراد الغنم دون البعض.

ومثال [ما يكون][4] الاسم مقدرًا: قوله: «زكوا عن السائمة»[5] فإن اسم الغنم يكون مذكورًا مقدرًا، وكذلك فى قَوْلِ القائل: «أكرموا الرجال الطوال» «وأكرموا الطوال»، يفهم من هذا الفرق؛ فنحن ندعى الدلالة فى هذا النوع من التخصيص لا مطلقًا، وهو الذى لا يشعر بِنَفْيِ الحكم عما عداه؛ لأن الحُكْمَ لو كان شاملاً لجميع أفراد الغنم لكان الاقتصار على ذكر الغنم أولى من التلفظ بتلك الزيادة.

هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

[وأما صاحب «التنقيح»: فقد قال: هذا الحَصْرُ ليس بصحيح؛ فإن قرينة التخصيص

---

(١) فى «ب»: والخامس أن.

(٢) أى: ما ذكرنا فيما يكون الاسم محققًا.

(٣) تقدم.

(٤) سقط فى «أ»، «ج».

(٥) تقدم.

على ما يذكرونه في وجه الاحتجاج خارجة عن هذه الأقسام، ولا في المقام الثاني؛ فإن دلالة المعنى لا تحصر في الملازمة] (١).

وما أورده غيره أنه قال: قوله: هذه الاحتمالات التي أَبْدَاهَا المصنف في المقتضِي لتخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات - هي وجوه حسنة، ومقاصد شرعية وعرفية، إلا أنها لا يقتضيها اللفظ، غير أنها محتملة، والأصل عدم ما وراء(٢) أدلة اللفظ.

قوله: «الاشتباه في السائمة؛ لأنها أخف مؤنة»:

قلنا: هذه العبارة غير متجهة؛ لأن الاشتباه هو الالتِبَاسُ، والالتباس في وجوب الزكاة في المَعْلُوفَةِ أكثر؛ لأنها فيها كلفة، واحتمال عدم وجوبها فيها أظهر؛ فيكون من محل الاشتباه؛ فيكون النص عليه أولى من النَّصِّ على السائمة [١٥/ب]؛ لأن كمال النعمة أتم في وجوب الشكر.

قوله: «لو دَلَّ التقييد على صَرْفِ الحكم عن المسكوت [عنه] ظاهرًا - لكان صرفه لتلك الوجوه على خلاف الظَّاهر، والأصْلُ عَدَمُ ذلك، وهذا القدر كَافٍ في حُصُولِ ظن التساوي»:

قلنا: ظَنُّ التساوي ينشأ من دَلِيل يَدُلُّ على التساوي؛ لكون التعارض خِلَافَ الأَصْلِ؛ فهذا لا يكفي في ظن التساوي، بل هذا كَافٍ في الترجيح؛ [فـ] إذا لزم التعارض من شيء، ومن شيء آخر لم يلزم التعارض - كان المصير إلى عدم التعارض أولى. أما التساوي: فإنما ينشأ من دليل يدل عليه، أو من تعارض أمور مستوية الدلالة، متعارضة القوة.

قوله: «يرد التقييد بالصفة مع انتفاء الحكم عن غير المَذْكُور(٣) مع ثبوته فيه، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل»:

قلنا: الحقيقة والمجاز إنما يتصوران في الاستعمال لا في الدَّلالَةِ، والمفهوم من باب دلالة الالتزام، والمقيد بالصفة لم يستعمل لفظه في الثبوت في المنطوق، و[في] النفي عن المسكوت؛ حتى يقال له: حقيقة أو مجاز، فذكر الحقيقة والمجاز لا معنى له ههنا، ولا أحد يدعيه. قوله: «لا يمتنع اشتراك الصورتين المختلفتين في الحكم»:

---

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: عدم دلالة.

(٣) في «ب»: من غير المذكور.

قلنا: قولكم: «لا يمتنع» إشارة إلى الإمكان والاحتمال، وهو غير مُنَافٍ للظهور الَّذِى ادَّعَاهُ الخَصْمُ؛ فإنَّ الظن من لوازمه الاحتمال فى الطرف الآخر، ولازم الشىء ينافيه[1].

قوله: «لا يلزم من كون أحدهما متعلّق غرضه كون الصورة الأخرى كذلك».

قلنا: ليس كلامنا فى الحقائق المتباينة؛ كالإنسان والفرس والبقر والغنم، بل الكلام فى هذه المسألة فى حقيقة كلية تعتور عليها صفات متباينة كما يعتور السوم وعدمه على الغنم؛ فإن تلك الحقيقة الكلية خاطرة ببال المتكلم؛ لأنه استحضر إحدى جزئياتها المقيدة بإحدى صفاتها؛ فلو كان [١٦/أ] مراده تلك الحقيقة الكلية من حيث هى هى - كما يقوله - مع قطع النظر عن تلك الصفات؛ كما نطق معها بتلك الصفات؛ فلما ذكر الصفة دل ذلك على أنه قصد المَجْمُوعَ المركب من الحقيقة وصفتها، وهذا المَجْمُوع ليس ثابتًا لها من حيث هى هى؛ فلا يثبت لها الحكم من حيث هى هى، وهذا هو مفهوم الصفة، أما الحقائق المتباينة بالكلية فلا.

قوله: «لو دَلَّ مفهوم الصفة على نفى الحكم عما عداه - لدل مَفْهُوم الاسم»:

قلنا: القائلون بمفهوم الصفة يفرقون بينه وبين مفهوم اللَّقَبِ؛ فإن مفهوم الصفة فيه رائحة التعليل لأجل الصفة، ويلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول؛ فالمعتبر عندهم التخصيص مع ملاحظة التعليل؛ [وبه يفارق مفهوم اللقب لانتفاء التعليل فيه. وهذا المجموع ليس ثابتًا][2] للقب لانتفاء التعليل [فلا تصح الملازمة حينئذ، ولا يلزم المشاركة بين الصورتين فى العلة][3].

هذا مَجْمُوع ما أورد على هذه الوجوه، والكل فَاسِدٌ، وبيانه: يتفطن له الذكى الماهر فى العلوم النظرية المحكم لقواعدها الكلية. وإذا تأمل شرحنا لكلام المصنف، ومع ذلك لابد من التنبيه على سبيل التفصيل:

فنقول: جميع ما أورده صاحب «التَّلخيص» لا يرد على المصنف؛ وذلك لأنه يدعى: أنه لا امتناع عَقْلاً فى اشتراك صورتين مختلفتين فى الحُكْمِ ولا فى اختلافهما؛ فإن كل شيئين مختلفين يجوز اشتراكهما فى حكم واحد، ويجوز اختلافهما فيه؛ نظرًا إلى ذاتهما، والقضية بديهية، وجاحدها مكابر لما علم بالضرورة.

---

(١) فى «أ»: يفارقه.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

وأما كل صورتين مختلفتين بالتعيين مشتركتين فى معنى يثبت الحكم فى أحدهما على حسب ذلك المعنى ويلزم من ثبوته فى إحدى الصورتين ثبوته فى الصورة الأخرى؛ كالأشياء السِّتَّة الربوية -:

قلنا: هذا غير وَارِدٍ على المدعى؛ فإن المدعى عدم الاستلزام عَقْلاً، وجواز الانفكاك بمقتضى العقل ثابت فى هذه الصورة أيضًا، غاية ما فى الباب [١٦/ب] أن الدَّليل الظنى دَلَّ على وقوع أحد الجائزين[1] عَقْلاً.

وبتعيين ما ذكرنا اندفع ما أورده على الإخبار؛ فإنه يجوز أن يَكُونَ الإخبار عن حكم شَىْءٍ دَالاً على حكم غيره.

وأما النقض بالمعلق على الشىء بـ«إن»[2] يجوز واندفاعه بيِّن؛ فإن غايته: أن ما لم يستلزمه بحكم العقل، بل العقل جوز انفكاكه -: لا يستلزمه بمقتضى دليل ظنى - على ما سبق - وبه تندفع دلالة الاقتضاء.

أما ما أورده على الوجه الرابع: فحاصله يعود إلى ذكر صورة المسألة، ثم بعد ذكرها نشرع فى تقرير أن التخصيص[3] بمثل هذه الصفة لابد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفى الحكم عما عَدَاهَا، وهذه مُعَارضة فى حكم هذه المسألة، وسنذكرها مع الجواب عنها، إن شاء الله تعالى.

وأما ما أورده صاحب «التنقيح» - فساقط؛ لأنه منع انحصار الدلالة فى الدلالة اللفظية، والدلالة المعنوية، والانحصار واضح - على ما قدرناه - من أن المراد بالدلالة اللفظية: [الـ] مُطَابقة، والمراد بالدلالة المعنوية: القدر المشترك بين التضمن والالتزام؛ وهو كون المدلول بحالة لا ينفك فهمه عن المَدْلُولِ عليه مطابقة؛ سواء كان داخلاً فى المسمى، أو خارجًا عنه، لازمًا له لُزُومًا ذهنيًا، والدال على انحصار الدلالة اللفظية [والمعنوية] فى المطابقة والتضمن والالتزام - دالٌّ على هذا الانحصار المدعى ههنا. هذا جواب [عن] منعـ [ـه] فى المقام الأول.

أما الجواب عن مَنْعِهِ فى المقام الثانى - [فـ] هو الدَّلِيلُ الدَّالُّ على أن شرط دلالة الالتزام اللزوم الذِّهنى. هذا إذا أراد بقوله: «إن دلالة المعنى لا تنحصر فى الملازمة»:

---

(١) فى «ب»: وقوع على إحدى الجائزين.

(٢) فى «أ»: فأن.

(٣) فى «ب»: فى تقرير فى أن التخصيص.

واللزوم الذهنى، وإن أراد به اللزوم الخارجى فهو حق؛ لكن كان الصواب أن يصرح باللزوم الخارجى، ولا يطلق لفظ اللزوم إطلاقًا.

وأما ما أورده غيره، فهو مندفع أيضًا:

أما قوله: «تلك الاحتمالات وجوه حسنة، غير أنها محتملة، والأصل عدم [١٧/أ] ما وراء أدلة اللفظ»:

قلنا: قد بينا أن مُرَادَ المصنف: أن تَخْصِيصَ الشَّىْءِ الموصوفْ بإحدى صفتى الذَّات لا يدل على أن الموجب للتخصيص - هو الحكم بانتفاء ذلك الحكم عما عدا ذلك المَوْصُوف بتلك الصفة؛ لأن ههنا أمورًا أخرى يحتمل أن يكون كل واحد منها هو المُوجِب للتخصيص، وبيانه قد سبق بإبداء تلك الاحتمالات الجائزة عَقْلاً المقتضية لتخصيص الحكم بإحدى صفتى الذَّات مع الاشتراك فى الحكم، وتلك الاحتمالات جائزة، والجائز عقلاً لا ينفى جوازه العقل بالأصل، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فلا وَجْهَ لقوله: «الأصل عدم ما وراء أدلة اللفظِ». أما قوله: «هذه العبارة غير متجهة»:

قلنا: لَفْظُ الاتجاه يستعمله العلماء بحكم الأصل فى موضعين:

أحدهما: إذا كان بعض الدعاوى يمكن تقريرها بوجه من وجوه الأدلة يقال: هذه الدعوى متجهة.

وثانيهما: إذا كان السؤال المورد على الشىء واردًا فى نَفْسِ الأمر يقال: هذا السؤال متجه، وإن لم يكن واردًا فى نفس الأمر يقال: غير متجه.

وأما العبارة التى هى مَحْضُ العقل فلا يقال: إنها متجهة أَوْ لا، على أن هذا القدر مناقشة لفظية اصطلاحية، والخطب فيه يَسِيرٌ.

وأما قوله: «النَّصُّ على المعلوفة أولى من النص على السَّائمة»:

قلنا: قد تبين أن المراد جَوَازُ اشتراك الصورتين فى عَدَمِ الوجوب فى السَّائمة والمعلوفة، ثم ينص على عدم وُجُوبِ الزكاة فى السَّائمة بأن يقول: لا زكاة فى سائمة الغنم، وسبب تخصيص السائمة بالتنصيص على عَدَمِ الوجوب فيها، مع شمول عَدَمِ الوجوب لهما فى نَفْس الأمر - هو: أن السَّائمة أخفُّ مؤنةً من المَعْلُوفة؛ فظن الوجوب فى السائمة أولى وأقرب من ظن الوجوب فى المعلوفة؛ فالتنصيص على عدم الوجوب فيها، إنما هو لدفع هذه الأولوية السَّابقة إلى الذهن، لا لقصد إيجاب الزكاة فى المَعْلُوفة،

ثم إننا [١٧/ب] ننفى الإيجاب عن المعلوفة بالاستصحاب. وأنت تعلم أن هذا التقرير على هذا الوَجْهِ لا ينعكس؛ فلا يقال: ظن [عدم] وجوب الزكاة فى المعلوفة أولى وأقرب؛ لأن المعهود من عوائد الشَّارع تخفيف المؤن المالية؛ إذْ أوجب الزكاة سنة واحدة، وقيد ذلك بالنصاب، ولم يوجب تلك الزكاة فى كل ما يملكه الإنسان. وإذا اتضح ذلك تبين أن الاحْتِمَالَ الذى ذكره المصنف معنى صحيح، وعبارته دالة على ما ذكرنا من المعنى.

أما قوله: «ظن التساوى ينشأ من دَلِيلٍ يَدُلُّ على التساوى: إما لكون التعارض خلاف الأصل، فهذا لا يكفى فى ظن التساوى... إلى آخره»:

قلنا: نظم الدليل هكذا: لو دَلَّ التقييد بإحدى صفتى الذات على نفى الحكم عن المسكوت دلالة ظاهرة - لكان صرف هذا التقييد إلى تلك الوجوه التى أبديناها، وهى تلك الاحتمالات -: صرفًا للفظ، وصرف اللفظ عن الظاهر خلاف الأصل، واللازم منتفٍ، وهو صرف اللفظ؛ فينتفى الملزوم؛ وهو دلالة التقييد على تلك الوجوه التى أبديناها؛ وهى تلك الاحتمالات - صرفًا للفظ بإحدى صفتى الذات على نفى الحكم عن المسكوت عنه دلالة ظاهرة؛ فيلزم أحد الأمرين؛ وهو: إما ألاَّ يدل أصلاً على نفى الحكم عن المسكوت عنه، وإن دَلَّ فلا تكون الدلالة عليه ظاهرة، بل تكون مساويةً للدلالة على تلك الاحتمالات الظاهرة، ولزوم أحد هذه الأمور لانتفاء الملزوم ضرورى، وأيما كان لا يكون التقييد [بإحدى] صفتى الذات مفيدًا ظن انتفاء الحكم عن المسكوت.

أما إذا كان الواقع عدم دلالته - فظاهر، وأما إذا كان الوَاقع مساواة لدلالته على نَفْيِ الحُكْمِ عن المسكوت على دلالته على تلك الاحتمالات - فظاهر أيضًا، وأما إذا كان الواقع [١٨/أ] كون تلك الاحتمالات هى الظاهرة - فلا يكون التقييد بإحدى صفتى الذات دالاًّ على نفى الحكم عن المَسْكُوتِ عنه دلالة ظاهرة جزمًا؛ وذلك هو المَطْلوب.

ثم اعلم: أن المصنف أخذ الاحتمال الذى هو أقله وأدناه[(١)]؛ وهو التساوى. فقد تبين صحة قول المصنف: «إنَّ هذا القدر كَافٍ فى حُصُولِ التساوى»، وأن ما ذكره المعترض كلام ساقط لا يرد على كلام المصنف أصْلاً.

---

(١) فى «أ»: هو أوله وأدناه.

وأما قوله: «الاشتراكُ والمَجَازُ فَرْعُ الاستعمال، وأما الدلالة فلا يقال فيها ذلك» - فهو حق، غير أنا قررنا الدليل المذكور على وَجْه لا يرد عليه هذا السؤال، وحاصله: أنا نقول: الصيغة [غير] مستعملة فى الخصوص؛ إذ لو استعملت فيهما يلزم الاشتراك، أو المجاز؛ وهما على خلاف الأصل؛ فتعين أن يكون مستعملاً فى القدر المشترك؛ وهو المنطوق؛ وذلك بطريق الحقيقة؛ فلا يدل على ما به الامتياز؛ لأن الدال[١] على القَدْرِ المشترك لا دلالة له على شَيْءٍ من الخصوصيات؛ وفيه ما ذكرنا من الإشكالين.

أما قوله: «فلا أحد يدعيه، ولا ينازع فيه»:

قلنا: نعم، ولكن المصنف جعلها مقدمة توصل بها إلى إثبات اللفظ مستعملاً فى القدر المشترك بينهما؛ وذلك بطريق الحقيقة على ما بيناه، ومقدمة الدَّليل ليست هى عَيْنَ المدعى ابتداء ولا منازعة فيه أوَّلاً.

أما قوله: «قولكم: «لا يمتنع» هو إشارة إلى إمكان الاحتمال؛ وهو غير مُنَافٍ للظهور الذى ادَّعَاهُ الخصم»:

قلنا: هذا السُّؤَالُ هو الذى أورده المصنف على الوجه الأول، وأجاب عنه: بأن تعليق الحكم على الوصف لا يَدُلُّ على نفى الحكم عما عداه: إما قطعًا - كما سلمتم - وإما ظاهرًا؛ فلو دل عليه ظاهرًا لكان صرفه إلى سائر الوجوه خِلاَفَ الظاهر.

والمصنف بعد أن يثبت عدم اللزوم قطعًا - فلابد له من استعمال هذه المقدمة فى الوجوه الثلاثة[٢]، وهى قولنا: «لو دَلَّ عليه ظاهرًا يلزم خلاف [١٨/ب] الأصل»، وأما ترك المصنف التصريح باستعمال هذه المقدمة فى الوجهين الأخيرين الدَّالَّين على عدم اللزوم قطعًا اعتمادًا منه على التنبيه عليها فى الوجه الأول.

ونقول أيضًا: إن أورد هذا السُّؤال على الدَّليل الدَّالِّ على عدم الاستلزام قطعًا - ففساده ظاهر.

وإن أورده على الدليل الدَّال على عدم الاستلزام ظاهرًا - فجوابه ظاهر.

وأما قوله: «ليس كلامنا فى الحقائق المتباينة بل كلامنا فى كذا وكذا»:

قلنا: كلام المصنف؛ على ما دَلَّ عليه ظاهر كلامه: الدلالة على نفى الملازمة القطعية، وأن هذه الصورة من جملة الصور المتباينة أيضًا، وما ذكره بعد ذلك فهو إشارة [إلى المعارضة فى الحكم، وسنذكرها مع الجواب عنها.

---

(١) فى «ب»: الدلال.

(٢) فى «ب»: فى الوجوه الثلاث.

أما قوله: «مَفْهُوم الصفة] (١) فيه رائحة التعليل، بخلاف مفهوم اللقب»:

قلنا: هذا الكلام يشعر بالذهول عن مَحلِّ النزاع؛ وذلك لأن الكلام مفروض فيما إذا لم تكن الصفة مناسبةً للحكم؛ فلم يَبْقَ للتعليل بالصفة وَجْهٌ.

ويوضح ذلك: قول إمام الحرمين فى «البرهان»: «فإن قيل: خصصتم بالذِّكر الصفات المناسبة للأحكام، وقد أطلق القائلون بالمَفْهُومِ أقوالهم بالمفهوم لكل موصوف؛ فَأَثْبِتُوا فى ذلك ما هو الحق.

قلنا: الذى نَرَاهُ: أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم بالمَوْصُوف بها، كاللقب يتلقبه، والقول فى تخصيصه بالذِّكْر لتخصيص المسميات بألقابها؛ فقول القائل: زيد يشبع إذا أكل - كقول القائل: الأبيض اللون يشبع إذا أكل؛ إذ لا أثر للبياض فى ذلك؛ كما لا أثر للتسمية بزيد فيه. ومن سِرِّ هذا الفصل أن شَرْطَ هذه العلة المخيلة(٢) المستنبطة: السلامةُ من جملة الاعتراضات والقوادح؛ فلا يشترط شىء من ذلك فى القول بالمفهوم من كلام الشارع إذا اشتمل على ذكر موصوف، وفهم من الصيغة مناسبة؛ فإن الكلام فى ذلك مع هذا كله مُدَارٌ فيه على فَهْمِ الخطاب [١٩/أ] لا على شرائط العلل».

فقد تبين من كلام إمام الحَرَمَيْنِ: أنه إنما يقول بأن للمفهوم حُجَّة فيما إذا كان الوصف مناسبًا، وأما إذا لم يكن الوصف مناسبًا - فلا فَرْقَ بينه وبين اللقب، وهذا بعينه مَذْهَبُ المصنِّف؛ فإنه قال فى صورة المسألة: «الحق أنه لا يدلُّ؛ وهو مذهب أبى حنيفة وابن سريج، وإمام الحرمين ثَمَّ»؛ ولَئِنْ سلمنا ذلك؛ لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول، وسيأتى تمام تقرير هذا الكلام فى الجواب عن المُعَارضة، والبحث مع هذا المعترض أن نقول: فيه رائحة التعليل، ورائحة التعليل لا توجب العلة؛ فلا يقتضى المعلول لانتفاء عِلَّتِهِ.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: احْتَجَّ المُخَالِفُ بِأُمُور: الأَوَّلُ: أَنَّ تَعْلِيقَ الحُكْمِ بالصِّفَةِ يُفِيدُ - فِى العُرْفِ -: نَفْيَهُ عَمَّا عَدَاهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ - فِى أَصْلِ اللُّغَةِ - كَذَلِكَ: إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ يُفِيدُ ذَلِكَ فِى العُرْفِ»؛ لأَنَّ القَائِلَ إِذَا قَالَ: «الإِنْسَانُ الطَّوِيلُ لا يَطِيرُ، والمَيِّتُ الْيَهُودِىُّ لاَ يُبْصِرُ» - يُضْحَكُ مِنْهُ؛ وَيُقَالُ: «إِذَا كَانَ القَصِيرُ لاَ يَطِيرُ، وَالمَيِّتُ المُسْلِمُ لاَ يُبْصِرُ -: فَأَىُّ فَائِدَةٍ لِلتَّقْيِيدِ بِالطَّوِيلِ، وَالْيَهُودِىِّ؟!».

---

(١) سقط فى «أ»، «ج».

(٢) فى «أ»: المحيلة.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ - فِي العُرْفِ - كذَلِكَ -: وَجَبَ أَنْ يَكُونَ - فِي أَصْلِ اللُّغَةِ - كَذَلِكَ؛ وَإِلاَّ لَزِمَ النَّقْلُ؛ وَإِنَّهُ خِلافُ الأَصْلِ.

الثَّانِي: أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ لاَبُدَّ فِيهِ مِنْ مُخَصِّصٍ؛ وَإِلاَّ فَقَدْ تَرَجَّحَ أَحَدُ الجَائِزَيْنِ عَلَى الآخَرِ، لاَ لِمُرَجِّحٍ؛ وَنَفْيُ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِ؛ تَكْثِيرًا لِفَوَائِدِ كَلامِ الشَّرْعِ، أَوْ لأَنَّهُ مُنَاسِبٌ، وَالمُنَاسَبَةُ - مَعَ الاقْتِرَانِ دَلِيلُ العِلِّيَّةِ؛ فَيَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ: أَنَّ عِلَّةَ التَّخْصِيصِ هَذَا القَدْرُ.

الثَّالِثُ: أَنَا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ الحُكْمَ المُعَلَّقَ عَلَى الصِّفَةِ - يُشْعِرُ بِكَوْنِ ذَلِكَ الحُكْمِ مُعَلَّلاً بِتِلْكَ الصِّفَةِ؛ وَتَعْلِيلُ الأَحْكَامِ المُتَسَاوِيَةِ بِالعِلَلِ المُخْتَلِفَةِ - خِلافُ الأَصْلِ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، فِي «كِتَابِ القِيَاسِ»؛ فَيَلْزَمُ مِنِ انْتِفَاءِ هَذَا الوَصْفِ - انْتِفَاءُ الحُكْمِ.

الشَّرْحُ: اعلم - وفقك اللَّهُ تَعَالَى - أن حَاصِلَ الوَجْهِ الأول: أن تخصيص الحكم بإحدى صفتي الذات يَدُل على نَفْيِ الحكم عما عَدَا ذلك الوَصْف فى العرف؛ فوجب أن يكون فى اللغة كذلك:

بيان الأول: المثل المذكور في المتن[1]: بيان الثاني: الأصل النافى للنقل.

الوجه الثاني: أن تخصيص الشيء لابد له من مخصِّص؛ لأنه لو تخصص من غير مخصص، يلزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجح؛ وذلك محال، ونفى الحكم عن غيره صالح لأن يكون مخصِّصًا بالضرورة؛ فوجب الحمل عليه تكثيرًا لفوائد كلام الشارع، ولأنه مناسب.

بيان المناسبة: أن نفى الحكم عما عداه مطلوب، وتخصيص الحُكْم بإحدى صفتى الذات صالح لذلك، والحكم قد باشر؛ لأن الكلام فيما إذا خصص الحكم بإحدى صفتي الذَّات، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك. فيغلب على الظن أن علة التخصيص ما ذكرنا.

الوجه الثالث:[١٩/ب] أنا قد دللنا على أن الحكم المُعَلَّق بصفة يشعر بأن ذلك الحكم معلل بذلك الوصف، فعلى هذا صار السوم علّة للوجوب؛ إذ لو وجبت فيها لوجبت بعلة هى غير السوم؛ فيلزم أن يكون الحكم الواحد بالنوع معللاً بعلتين مختلفتين؛ وذلك خلاف الأصل.

---

(١) فى «ب»: الأصل.

وإنما قلنا ذلك؛ وذلك لأنه إذا صدق أن الحكم الواحد بالنوع ثبت بكذا، أو علم ثبوته بكذا، أو ظن ثبوته بكذا - وجب أن يكذب كونه ثبت بغيره، أو علم بغيره، أو ظن بغيره؛ لأن صدق الأول موجب لكذب الثانى بالدوران.

ألا ترى أنه من أعطى فقيرًا درهمًا؛ فقال: أعطيته درهما لفقره، فإذا علمنا أنه أعطاه لقرابته يلزم كذبه فى الأول؛ لأنه لو علل الحكم الواحد بالنوع بعلتين، يلزم ثبوت الحكم وعدمه فى صورة واحدة؛ وذلك مُحَالٌ.

وإنما قلنا: إنما يلزم ذلك؛ وذلك لأنه: إذا علل الوجوب بالسَّوْمِ مثلاً وبغيره - يلزم الوجوب فى المعلوفة لوجود ذلك الغير؛ لأن الكلام فيما إذا علل الوجوب بشىء غير السوم - موجودٌ فى صورة المعلوفة، ويلزم عدم الوجوب فيها أيضًا لانتفاء علة الوجوب فيها؛ إذ الأصل انتفاء الحكم لانتفاء علته؛ نظرًا إليها؛ فيلزم اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيها؛ وذلك محال.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ أَهْلَ العُرْفِ يَضْحَكُونَ مِنْ قَوْلِ القَائِلِ: «زَيْدٌ الطَّوِيلُ لاَ يَطِيرُ»؛ وَبالاتِّفَاق أَنَّ التخْصِيصَ - هَهُنَا - لاَ يُفِيدُ نَفْىَ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ. وَلِلْمُسْتَدِلِّ أَنْ يَقُولَ: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ التَّخْصِيص - هَهُنَا - لاَ يُفِيدُ نَفْىَ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ: «زَيْدٌ الطَّوِيلُ لاَ يَطِيرُ» - تَعْلِيقٌ لِلْحُكْمِ بالصِّفَةِ؛ وَإِنَّهُ نَفْسُ مَحَلِّ الخِلاَفِ؛ بَلْ لَوْ قَالَ: «زَيْدٌ لاَ يَطِيرُ» - فَهَذَا تَعْلِيقٌ لِلْحُكْمِ بالإِسْمِ؛ وَهَهُنَا: لاَ يَقُولُونَ: إِنَّ تَعْلِيقَهُ عَلَى الاِسْمِ عَبَثٌ؛ بَلْ يَقُولُونَ: إِنَّهُ بَيَانٌ لِلْوَاضِحَاتِ، وَفَرْقٌ بَيْنَ أَنْ يَقُولُوا: «إِنَّ هَذَا الكَلاَمَ بَيَانٌ لِلْوَاضِحَاتِ»، وَبَيْنَ أَنْ يَقُولُوا: «لاَ فَائِدَةَ فِى ذِكْرِ هَذِهِ الصِّفَةِ أَلْبَتَّةَ»؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ انْدَفَعَ النَّقْضُ.

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ التَّخْصِيصَ الصَّادِرَ مِنَ القَادِرِ لاَبُدَّ فِيهِ مِنْ مُخَصِّصٍ؛ لأَنَّ الهَارِبَ مِنَ السَّبُعِ، إِذَا عَنَّ لَهُ طَرِيقَانِ - فَإِنَّهُ يَخْتَارُ سُلُوكَ أَحَدِهِمَا، دُونَ الثَّانِى، لاَ لِمُرَجِّحٍ.

وَأَيْضًا: فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لاَ حُسْنَ وَلاَ قُبْحَ عَقْلاً؛ فَتَخْصِيصُ الصُّورَةِ المُعَيَّنَةِ بِالحُكْمِ المُعَيَّنِ تَخْصِيصٌ لأَحَدِ طَرَفَى الجَائِزِ بِذَلِكَ الحُكْمِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ.

وَأَيْضًا: فَتَخْصِيصُ اللهِ تَعَالَى إِحْدَاثَ العَالَمِ بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ، دُونَ مَا قَبْلَهُ أَوْ مَا بَعْدَهُ - تَخْصِيصٌ مِنْ غَيْرِ مُخَصِّصٍ، وَفِى هَذَا المَقَامِ أَبْحَاثٌ دَقِيقَةٌ، ذَكَرْنَاهَا فِى كُتُبِنَا العَقْلِيَّةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَابُدَّ مِنْ فَائِدَةٍ؛ وَلَكِنَّ سَائِرَ الوُجُوهِ الَّتِي عَدَّدْنَاهَا فِي دَلِيلِنَا الأَوَّلِ - فَوَائِدُ. وَأَيْضًا: فَجُمْلَةُ الدَّلِيلِ مَنْقُوضٌ بِالتَّخْصِيصِ بالاِسْمِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ تَعْلِيلَ الأَحْكَامِ المُتَسَاوِيَةِ، بِالْعِلَلِ المُخْتَلِفَةِ - خِلاَفُ الأَصْلِ، وَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ؛ إِنْ شاء اللَّهُ تَعَالَى فِي «كِتَابِ الْقِيَاسِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الوَجْهِ الأول بالنقض؛ وذلك بأن يقول:

ما ذكرتم ينتقض بقول القائل: «زيد الطويل لا يطير»؛ فإن ما ذكرتم قائم في هذه الصورة، مع أن التخصيص ههنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه، ثم دفع هذا النقض بمنع الحكم فيه بأن قال: للخصم أنْ يقول: لا نسلم أن قَوْلَ القائل: «زيد الطويل لا يطير» [٢٠/أ] - [لا يفيد نفي الحكم عمَّا عداه، بل هو محلُّ النزاع. نعم، لو قيل ببعض ما ذكرتم، ثم يقول القائل: زيد لا يطير] (١)، قلنا: هذا تعليق الحكم بالاسم لا بالصفة، ويتعجب منه؛ لأنه بَيَانٌ للواضحات، وفرق بين هذا، وبين قولهم: «لا فائدة في ذكره ألبتة» فقد تبين اندفاع النقض، وسيأتي الجواب المذكور.

تنبيه: إنه لما فسد الجواب عن الوجه الأول، فلك أن تدعي أن تخصيص الحُكْمِ بإحدى صفتي الذات - يدل على نَفْيِ الحكم عما عداه، ويتمسك بالأول من هذه الوجوه، ويجيب عن الوجوه التي تمسك بها المصنف في الدلالة على ما اختاره بما نبهنا عليه من المباحث الدَّالة على تلك الأوجه.

والجواب عن الثاني: أن التخصيص الصادر من القادر لابد له مِن مُخَصِّصٍ، وَسَنَدُ المنع هو: أن الهارب من السَّبع؛ إذا عَنَّ له طريقان في مهربه، فإنه يختار أحد الطريقين من غير مُرَجِّحٍ، ثم أسند منعه من وجهين:

أحدهما: أنا بينا أنه لا حُسْنَ ولا قبح عَقْلاً في الأفعال؛ فلا يتصف الفعل الوَاجِبُ بصفة لأجلها يتصف ذلك الفعل بالوجوب دون التحريم، وكذلك الكلام في المحرم؛ فقد اتصف الفعل بالوجوب دون التحريم [و] بالعكس من غير وصف قائم، وكل واحد منهما يقتضي إيجاب هذا أو تحريم ذلك؛ وهذا تخصيص من غير مخصص، وترجيح من غير مرجح.

ثانيهما: أن العالم حادث بدليل أن له ابتداء وانتهاء معينًا وهو: أنه كان يجوز أن

---

(١) سقط في «ب».

يكون أزيد من ذلك بساعة أو أنقص منه بساعة، واختص بذلك القدر المعين؛ وذلك اختصاص من غير مخصص مرجح يقتضى التخصيص.

ثم قال المصنف: «وفى ذلك أبحاث ذكرناها فى كتبنا العقلية» - يشير بذلك إلى المباحث المتعلقة بما ذكره من وجوه سند المنع:

أما الأول: فيتعلَّقُ ذلك بقاعدة عظيمة فى علم الكلام؛ وهى أن القادر هل له أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، بل نفس كونه قادرًا يُرَجِّح[1] من غير زيادة، وفيه خلاف مشهور بين المتكلمين [٢٠/ب] ومباحث واحتجاجات من الطرفين، ذكرها المصنف فى كتبه الكلامية والحكمية.

وأما الثانى: فيتعلق بالمباحث المذكورة فى قاعدة الحُسْنِ والقبح؛ ذكرها المصنف فى علمى الكلام والأصول.

وأما الثالث: ففيه أبحاث دقيقة جليلة ترجع إلى مسألة حدوث[2] العالم، واختصاص كل واحد واحد من الممكنات بما اختص به، [و] هل ذلك بنفس الإرادة؟ وأن الإرادة تخصِّص بذاتها من غير افتقارها إلى مخصص. والكلام فى ذلك يتفرع على إثبات نفس صفة الإرادة بما لها من الحكم الذاتى، وفيها مباحث جليلة[3] دقيقة. والخصم النافى للإرادة يقول:

التخصصات تتفرع على استعدادات القوابل، وينتهى الكلام إلى أبحاث ترجع إلى إثبات الهَيُولَى ونفيها، وهذا باب لأولى البصائر فيه إطناب، وهذه نبذة مما أشار إليه المصنف.

ثم قال المصنف: سلمنا أنه لابد من مخصص وفائدة، ولكن لا نسلم أنه لا فائدة إلاَّ ما ذكرتم، وقد بينا فوائد أخرى فى أصل الدَّليل، ونحن نقول:

قد بينا أنه لا يمكن نفى تلك الفوائد بالأصل، ومن قال: ذلك للعلم لم يفهم الدليل على وجهه[4]:

ثم قال: وَجُمْلَةُ الدَّلائل منقوضة بتخصيص الحُكْمِ بالاسم.

---

(١) فى «جـ»: يترجح.

(٢) فى «ب»: حدث.

(٣) فى «ب»: أبحاث دقيقة جليلة.

(٤) فى «ب»: على الوجه.

ووجه الانتقاض هو أن نقول: تخصيص الحكم بالاسم لابد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عن غير المسمى بذلك الاسم، هذا ما قاله المصنف، وهو ضعيف؛ لأن الفرق دافع للنقض، وقد أشرنا إلى الفرق مَرَّةً فلا نعيده.

والجواب عن الثالث: لا نسلم أن تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لا يجوز، ولا نسلم أنه خلاف الأصل، واعلم أن هذا المنع مبنى على أحد المذاهب في هذه المسألة؛ وهي: أن تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلّتين هل يجوز، أو لا؟:

وفيه ثلاثة مذاهب: أحدها: أنه لا يجوز مطلقًا. الثاني: أنه يجوز مطلقًا. الثالث: التفصيل؛ فيجوز بعلتين منصوصتين [٢١/أ]، ولا يجوز بعلّتَيْنِ مختلفتين، وسيأتي الكلام في ذلك على سبيل الاستقصاء في كتاب «القياس»؛ إن شاء الله تعالى.

واعلم: أنه لا يتم هذا الكلام ههنا إلا إذا دَلَّ على جواز تَعْلِيلِ الحُكْمِ الواحد بعلتين مختلفتين؛ فإنه قد دللنا على المنع منه؛ فيلزم الجَوَابُ عنه؛ ليتم كلامه والله أعلم بالصواب.

لا يقال: «إثْبَاتُ هذه الدلالة في العُرْفِ بمقدمة في إثبات هذه الدلالة في اللغة - كما ذكره المصنف - غير مستقيم؛ لوجهين: أحدهما: أن عكس هذا أولى؛ فإنه يجب حَمْلُ كَلَامِ الشَّارِعِ أَوَّلاً على الحقائق الشَّرعية، ثم على الحقائق العُرْفية، فإن لم يوجد ذلك، يحمل على الحقائق اللغوية آخر المراتب؛ فلا يليق أن يجعل الوضع عُمُوم الحكم؛ [وإلاَّ] كان التخصيص بالذكر إلغازًا أو إلباسًا؛ كقوله: دخلت السُّوق؛ فعُرض عليَّ تركي وهندي، وأبلق وأدهم، فاشتريت التركي والأدهم؛ فإنه يفهم منه الحصر؛ حتى لو بان خلافه - عُدَّ الكلام إلغازًا، وإن كان اللفظ لم يوضع للحصر، وكذلك لو قال الشارع: إن الله خلق لكم الأَنْعَامَ، ومتعكم بها، وفرض عليكم الزكاة في الإبل؛ فإنه يُفْهَمُ منه الحَصْرُ بقرينة التخصيص، وهذا مما يعرف به العُقَلَاءُ في تخاطبهم، ومُسْتَنَدُهُ: اقتضاء قرينة الحال التَّسْوِيَةَ بينهما في البيان المقصود بالذِّكْرِ؛ فبتقدير شُمُولِ الحكم ينكر التخصيص. وإذا ثبت هذا، فنقول: القرينة لازمة مفهوم التقييد؛ فإنه إذا قال ﷺ - في معرض بيان الحكم، وتبليغ الفَرْعِ -: من باع بحكم؛ فإن كان الحكم واحدًا فجوابه: فثمرته للبائع، فقوله بغيره مع أنه إيهام بغير المُرَاد مانع وموجب لِقُصُورِ البيان؛ فلا يليق بمَقَاصِدِ الشَّارِعِ؛ على أنَّا نقول: إذا لم يكن بد من طلب فائدة، فالاحتراز وتحرير محل الحكم فائدة متأصِّلَةٌ مختصة بهذا التقييد، فالتنزيل عليه [٢١/ب] يكون أظهر، وهذا كلام صاحب «التنقيح». والجواب عنه مَنْعُ المقدمة الثانية، فنقول: لا نسلم

أن هذا يَسْبِقُ إلى الذهن عند التخصيص نَفْيُ الحكم عما عداه، وهذه مصادرة على المطلوب، ودأب هذا الفاضل هو هذا؛ فإنه كثيرا ما يجعل نفس محل النزاع دليلاً على المدعى، ومن جنس ذلك قوله فى الجواب عما أورده من الاحتمالات التى يمكن أن يكون التَّخْصِيصُ لأجلها:

قوله: وأما ما ذكروه من مستندات التخصيص - فلا ينكر إمكانها؛ ولكن لا دليل على شيء منها، ولا يمكن دَفْعُ الدلالة لمجرد الاحتمال؛ فنقول: لا نسلم وجود الدلالة، وأين الدلائل؟! وأما الدَّليل الذى نقلناه عنه - فالمقدمة الثانية ليست إلا مجرد دعوى، ثم نشرع فى إبطال بقية الفوائد سوى نفى الحكم عن المَسْكُوت؛ فنقول: إما أن نفى الحكم عن المسكوت أسبق إلى الذهن من غيره من الفوائد أوْ لا: فإن كان أسبق؛ فلا حاجة بعد ذلك إلى إبطال بقية الفوائد، وإن لم يكن أسبق إلى الذهن، بَطَلَتِ المُقَدِّمَةُ الثانية من الدَّليل.

وأما قوله: وأَمَّا الاحتراز عن التخصيص - فإنما يُتَصَوَّرُ عند إمْكَان قيام الدَّليل عليه، وكيف يتصور ذلك مع فَرْضِ إرادة العموم؟! فهو كلام فاسد دَالٌّ على عدم تَصَوُّرِ المَسْأَلَةِ بكُنْهها.

بيانه: أن المدعى بهذا الكلام: أن الحكم قد يكون عَامًّا، ويدل على ثُبُوتٍ فى الحكم فى إحدى الصورتين بصيغة خاصة؛ كقوله: «فى سائمة الغنم الزكاة»، وإنما دَلَّ على وُجُوبِ الزكاة فى السائمة بصيغة خاصة مع شمول الصورتين؛ احترازًا من تخصيص أَصْلِ السَّائمة، لو دَلَّ عليها بصيغة عامة فقوله: كيف يتصور مع فرض إرادة العموم؟! ليت شعرى مَنْ فَرَضَ إرادة العموم. نعم، المفروض إصدار صيغة عامة، وأما إرادة العموم فلا.

وأما قوله: «حيث اقتضت الحَالُ التسوية، فالتخصيص للغات [٢٢/ أ]»:

قلنا: هو مَمْنُوع؛ بل ذلك دَعْوَى مجردة، فأما ما ذكره من الحبشى والتركى: فليس ذلك من نظائر المسألة؛ فإنه لم يذكر نقيض السَّائمة فى اللَّفْظِ، ولا كذلك ههنا؛ فإنه خص التركى والحبشى؛ فذكرهما، واقتطع بعد ذلك، بل وِزَانُهُ أن نقول: إن اللَّهَ خَلَقَ لكم الأنعام، السَّائمة منها والمعلوفة، وجعل فى السَّائمة الزكاة؛ فقوله: إذا لم يكن بُدٌّ من فائدة، فالاحتراز وتحرير محلِّ الحكم فائدة مُتَأَصِّلَةٌ خاصة بهذا التقييد؛ فالتنزيل عليه يكون أظهر أيضًا؛ و[هو] مصادرة على المطلوب.

تنبيه: اعلم: أن مفهوم الموافقة يسمى: تنبيه الخطاب، وفحوى الخطاب. ومفهوم المخالفة يسمى: دليل الخطاب. أما لَحْنُ الخطاب: فقيل: هو دَلاَلَةُ الاقتضاء، وقيل: هو مَفْهُومُ الموافقة، وقيل: هو مَفْهُومُ المخالفة. وأما معقول الخطاب: فهو القياس المُسْتَنْبَطُ من النَّصِّ.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: فَرْعَان:

الأَوَّلُ: القَائِلُونَ: بِأَنَّ التَّخْصِيصَ بالصِّفَةِ – يَدُلُّ عَلَى نَفْي الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ –: أَقَرُّوا بِأَنَّهُ لاَ دَلاَلَةَ لَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا**﴾ [النِّسَاءُ: ٣٥]، وَلاَ فِي قَوْلِهِ – عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ –: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا،...»؛ لأَنَّ البَاعِثَ عَلَى التَّخْصِيصِ – هُوَ: العَادَةُ؛ فَإِنَّ الخُلْعَ لا يَجْرِى غَالِبًا إِلاَّ عِنْدَ الشِّقَاقِ، وَالمَرْأَةُ لاَ تُنْكِحُ نَفْسَهَا إِلاَّ عِنْدَ إِبَاءِ الوَلِيِّ.

فَإِذَنْ: لاِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ سَبَبُ التَّخْصِيصِ هُوَ هَذِهِ العَادَةَ –: لَمْ يَغْلِبْ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ سَبَبَهُ نَفْيُ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ.

الثَّانِى: تَعْلِيقُ الحُكْمِ عَلَى صِفَةٍ فِي جِنْسٍ؛ كَقَوْلِهِ – عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ –: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» – يَقْتَضِى نَفْيَهُ عَمَّا عَدَاهُ فِي ذَلِكَ الجِنْسِ، وَلاَ يَقْتَضِى نفيه فِي سَائِرِ الأَجْنَاسِ.

وَقَالَ بَعْضُ الفُقَهَاءِ – مِنْ أَصْحَابِنَا –: إِنَّهُ يَقْتَضِى نَفْيَ الزَّكَاة عَنِ المَعْلُوفَةِ فِي جَمِيعِ الأَجْنَاسِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن تخصيص الشىء بالذِّكر لا يَدُلُّ على نَفْيِ الحُكْم عما عداه دلالة لفظية صريحة أصلاً على معنى النطق؛ وذلك لأن نفى الحكم عن المنطوق لم يَدُلَّ عليه لَفْظٌ منطوق به دال عليه مطابقة؛ لأن الكلام فى مثل هذه الصورة بأن(١) الدال عليه غيره، ونحن نقول بهذا [٢٢/ب] المفهوم وذلك هو: أن تخصيص الحكم بإحدى صفتى الذات – فعل لفاعل ذى إرادة، وكل ما هو كذلك فلابد له من بَاعِثٍ على الفِعْلِ. ثم نقول: صاحب هذا المَذْهَبِ لا باعث له على التخصيص إلا نَفْيُ الحكم عن المَسْكُوتِ؛ بدليل يدل عليه فى نظره؛ ليستدلَّ بالتخصيص على بالباعث على التخصيص، ويستدل بالباعث على التَّخْصِيص على نَفْيِ الحكم عما عداه؛ فالدليل

(١) فى «ب»: بل.

على نَفْى الحُكْمِ عن المسكوت هو الباعث؛ وذلك ليس بدليلٍ لفظى أصلاً، ومن هذا يظهر أن نَفْىَ الحُكْمِ عن المسكوت ليس بِمَدْلُولٍ عليه مطابقة، ولا التزامًا: أما مطابقة: فظاهر، وأما التزامًا: فلأن المعنىَّ من دلالة الالتزام: إما دلالة لفظ مفرد على معنى يلزمه ذهنًا معنى ثان، وليس الأمر ههنا كذلك لغرضٍ، أو دلالة لفظ مُرَكَّب على معنى يلزمه قطعًا أو ظاهرًا ذهنًا نَفْىُ الحكم عما عداه، والاستلزام القطعى منتف ههنا، والاستلزام الظاهر هو محل التجاذب، ومختار المصنف: أنه ليس ما ذكر من الدليل فإذن هذه الأدلة تنشأ من قرينة السكوت عن الحكم عند وجود الصفة الأخرى؛ فيصير النطق بالحكم عند وجود إحدى الصفتين؛ فالسكوت عن الحكم عند وجود الصفة الأخرى -: دليل على عدم هذه؛ لكون الباعث على النُّطْق بما نطقه، والسكوت بما سكت - إثبات الحكم فى المنطوق، والنفى عن المسكوت. هذا تحقيق مناط القائلين بهذا المفهوم؛ فلا يقبل ذلك المنع والمعارضة؛ لأنا ذكرنا ذلك على سبيل الحكاية لمذهب مَنْ قال به مع حكاية دليله؛ فافهم ذلك.

وإذا اتضحت هذه المُقَدمة، فنقول: اتفَقَ القَائِلُونَ بالمفهوم على عدم المفهوم فى صورة إخراج الكلام مخرج الغالب، ومعنى ذلك [٢٣/أ]: أنه إذا علم أو ظن؛ أن الباعث على التخصيص - أَىْ تخصيص الحكم بتلك الصفة - هو كون تلك الصفة غالبة على تلك الحقيقة؛ وهذا لأنها لما كانت غالبة على تلك الحقيقة كانت حاضرة(١) فى ذهنه عند ذكر تلك الحقيقة؛ فسبب النطق بها هو ما ذكرنا؛ بخلاف ما إذا لم تكن غالبة؛ فقد لا يستحضرها عند تلك الحقيقة، فإذن استحضارها ليفيد بها نفى الحكم عما عداه. هذا كله إذا علم أو ظن أن سبب النطق هو الغَلَبَةُ على تلك الحقيقة، وكذلك إذا احتمل ذلك أن يكون سبب النطق بها نَفْىَ الحكم عما سواه، هذا هو الكلام المشهور فى هذا الموضع. ولإمام الحرمين مَيْلٌ إلى خلاف ذلك؛ فلننقل لفظ الإمام ليحصل الوثوق بما يختاره:

قال الإمام فى «البرهَان» (٢): إن التخصيص إذا جرى موافقًا لما يصادف ويُلْقَى فى مستقر العادة -: فالشافعى - رحمه الله - لا يرى الاستمساك بالمفهوم فيه، ويرى حمل الاختصاص على محاولة تطبيق الكلام على ما يُلْقَى جاريًا فى العرف، وقد ذكر فى «الرسالة» كلامًا بالغًا فى الحسن فى هذا؛ وذلك أنه قال: إذا تردد التخصيص بين تقدير

---

(١) فى «ب»: خاطرة.

(٢) ينظر البرهان (٤٧٤/١، ٤٧٥).

نفى ماعدا التخصيص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف؛ فيصير تردد التخصيص بين هاتين الجهتين كترددِ اللفظ بين جهتين فى الاحتمال، فاللفظ إذا تعارضت فيه [محتملات] التحق بالمجملات، كذلك التخصيص مع التردد يلتحق بالمُجْمَلاتِ، وذكر من أمثلة ذلك الخلع، والقصر، وحديث النكاح بلا ولى[1]، ثم قال

---

(١) حديث عائشة: أخرجه ابن حبان فى صحيحه (١٢٤٧ - موارد) وأبو داود الطيالسى (٣٠٥/١) رقم (١٥٥٣) وأبو يعلى (١٤٧/٨) رقم (٤٦٩٢) ومن طريق الزهرى عن عروة عن عائشة أن النبى ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاجروا فالسلطان ولى من لا ولى له». لفظ ابن حبان. وفى الباب عن ابن عباس وأبى موسى-حديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجة (٦٠٥/١) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولى حديث (١٨٨٠) وأبو يعلى (٣٨٦/٤) رقم (٢٥٠٧) والبيهقى (١٠٦/٧، ١٠٧) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولى، من طريق حجاج عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ لا نكاح إلا بولى. قال البوصيرى فى «الزوائد» (٨٢/٢): هذا إسناد ضعيف. حجاج هو ابن أرطأة مدلس وقد رواه بالعنعنة وأيضًا لم يسمع حجاج من عكرمة إنما يحدث عن داود بن الحصين عن عكرمة قاله الإمام أحمد. ا هـ وأخرجه الدارقطنى (٢٢١/٣، ٢٢٢) كتاب النكاح حديث (١١) والبيهقى (١٢٤/٧) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولى مرشد، كلاهما من طريق عدى بن الفضل عن عبيد الله بن عثمان بن حثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل، وأيما امرأة أنكحها ولى مسخوط عليه فنكاحها باطل. قال الدارقطنى: رفعه عدى بن الفضل ولم يرفعه غيره وقال البيهقى: كذا رواه عدى بن الفضل وهو ضعيف والصحيح موقوف. أخرجه أبو داود (٦٣٥/١) كتاب النكاح: باب فى الولى حديث (٢٠٨٥) والترمذى (٤٠٧/٣) كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولى حديث (١١٠١) والدارمى (١٣٧/٢) كتاب النكاح: النهى عن النكاح بغير ولى، وأحمد (٣٩٤/٤، ٤١٣) والطيالسى (٣٠٥/١ - منحة) رقم (١٥٥٤) وابن ماجه (٦٠٥/١) كتاب النكاح: باب لا نكاح إلا بولى حديث (١٨٨١) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤) وأبو يعلى (١٩٥/١٣-١٩٦) رقم (٧٢٢٧) وابن حبان (١٢٤٣- موارد) والدارقطنى (٣/ ٢١٨/ ٢١٩) كتاب النكاح والحاكم (١٧٠/٢) والبيهقى (١٠٧/٧) وابن حزم فى «المحلى» (٤٥٢/٩) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٢١٤/٢، ٤١/٦، ٨٦/١٣) والبغوى فى «شرح السنة» (٣٢/٥- بتحقيقنا) من طريق أبى إسحاق عن أبى بردة بن أبى موسى عن أبيه مرفوعا. وقال الترمذى: هذا حديث حسن وصححه ابن حبان. وقد اختلف فى وصل هذا الحديث وإرساله. قال الترمذى (٤٠٨/٣، ٤٠٩). وَحَدِيثُ أَبِى مُوسَى حَدِيثٌ فِيهِ اخْتِلَافٌ. رَوَاهُ إِسْرَائِيلُ وَشرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللّهِ، وَأَبُو عَوَانَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، وَقَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ عَنْ أَبى إسحاق، عَنْ أَبِى بُرْدَةَ، عَنْ أَبِى مُوسَى، عَنِ النَّبِىِّ ﷺ. وَرَوَى أَسْبَاطُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَزَيْدُ بْنُ حُبَابٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِى إسحاق، عن أبى إسحاق، عَنْ أَبِى بُرْدَةَ، عَنْ أَبِى مُوسَى، عَنِ النَّبِىِّ ﷺ. =

إمام الحرمين: هذا مساق كلام الشافعي.

والذى أراه فى ذلك: أن اتجاه ما ذكره من حَمْلِ الأمر على خروج الكلام على مجرى العرف - لا يسقط التَّعلُّق بالمفهوم؛ فإن قضاء اللفظ لا يسقط باحتمال يئول إلى العرف، والذى يحقق ذلك: أنه لما قال [٢٣/ب] [يعلى] بن أمية لعمر - رضى الله عنه- مالنا نقصر وقد أمنَّا؟»؛ فقال عمر: تعجبت مِمَّا تعجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ ولم يُنْكِرْ عليه اعتقاد [المفهوم] من طريق اللسان.

وقد صار محمد بن الحسن الشيبانى[1] إلى تنزيل مذهبه على مَفْهُومِ حديث عائشة رضى الله عنها - ومنطوقه فى النكاح بغير وَلِىٍّ، فلست أرى المفهوم فى هذا الفن

=وَرَوَى أَبُو عُبَيْدَةَ الحَدَّادُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِى إسحاق، عَنْ أَبِى إسحاق، عَنْ أَبِى بُرْدَةَ، عَنْ أَبِى مُوسَى، عَنِ النَّبِىِّ ﷺ نَحْوَهُ، ولَمْ يَذْكُر فِيهِ (عَنْ أَبِى إسحاق). وَقَدْ رُوِىَ عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِى إسحاق، عَنْ أَبِى إسحاق، عَنْ أَبِى بُرْدَةَ، عَنْ أَبِى مُوسَى، عَنِ النَّبِىِّ ﷺ أيْضًا. وَرَوَى شُعْبَة وَالثَوْرِىُّ عَنْ أَبِى إسحاق، عَنْ أَبِى بُرْدَة، عَنِ النَّبِىِّ ﷺ «لا نِكَاحَ إلاَّ بوَلِىٍّ». وَقَدْ ذَكَرَ بَعْضُ أصْحَابِ سُفْيَانَ عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِى إسحاق، عَنْ أَبِى بُرْدَةَ، عَنْ أَبِى مُوسَى. وَلاَ يَصِحُّ. وَرِوَايَةُ هؤُلاَءِ الَّذِينَ رَوَوْا عَنْ أَبِى إسحاق، عَنْ أَبِى بُرْدَةَ، عَنْ أَبِى مُوسى، عَنِ النَّبِىِّ ﷺ «لا نِكَاحَ إلاَّ بولِى» عِنْدِى أَصَحُّ؛ لأَنَّ سَمَاعَهُمَ مِنْ أَبِى إسحاق فى أَوْقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَإِنْ كانَ شُعْبَةُ وَالثوْرِىُّ أَحْفَظَ وَأَثْبتَ مِنْ جَمِيعِ لهؤلاء الَّذِينَ رَوَوْا عَنْ أَبِى إسحاق هذَا الْحَدِيثَ. فَإنَّ رِوَايَةَ هؤُلاَءِ عِنْدِى أَشْبَهُ؛ لأنّ شُعْبَةَ وَالثّوْرِىَّ سَمِعَا هذَا الْحَدِيثَ مِنْ أَبِى إسحاق فى مَجْلِسٍ وَاحِدٍ. وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذلِكَ: مَا حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلاَنَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاود قَالَ: أَنْبَأَنَا شُعْبَةُ قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرى يَسْأَلُ أَبَا إسحاق: أَسَمِعْتَ أَبَا بُرْدَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لاَ نِكَاحَ إلاَّ بوَلِىٍّ»؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فَدَلَّ هَذَا الْحَدِيثُ عَلَى أَنّ سَمَاعَ شُعْبَةَ وَالثَّوْرِىِّ عَنْ مَكْحُول هذَا الْحَدِيثَ فى وَقْتٍ واحِدٍ. وَإِسْرَائِيلُ هُوَ ثِقَةٌ ثَبْتٌ فى أَبِى إسحاق. سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْمُثَنَّى يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمنِ بْنَ مَهْدِىّ يَقُولُ: مَا فَاتَنِى مِنْ حَدِيثِ الثوْرِىِّ عَنْ أَبِى إسحاق الَّذِى فَاتَنِى، إلاَّ لَمَّا اتَّكَلْتُ بِهِ عَلَى إسْرَائِيلَ، لأَنَّهُ كانَ يَأْتِى بِهِ أَتَمَّ.

(١) محمد بن الحسن بن فرقد، من موالى بنى شيبان، أبو عبد الله: إمام بالفقه والأصول وهو الذى نشر علم أبى حنيفة. ولد بـ «واسط» سنة ١٣١ هـ له كتب كثيرة فى الفقه والأصول منها المبسوط، الزيادات، الجامع الكبير، الجامع الصغير، الآثار، الأمالى، الأصل وغيرها كثير توفى فى ١٨٩هـ. ينظر: الفهرست لابن النديم (١: ٢٠٣)، الفوائد البهية ١٦٣، الوفيات (١/ ٤٥٣)، البداية والنهاية (١٠: ٢٠٢) الجواهر المضية (٢/ ٤٢)، ذيل المذيل (١٠٧)، لسان الميزان (٥/ ١٢١)، النجوم الزاهرة (٢/ ١٣٠)، لغة العرب (٩/ ٢٢٧)، تاريخ بغداد (٢/ ١٧٢- ١٨٢)، الانتقاء (١٧٤)، الأعلام (٦/ ٨٠).

متروكًا من غير فرض دليل، ومن حسائك الصدور ترك المفهوم في مسألة النكاح بلا[1] ولي. هذا كله كلام إمام الحرمين بلفظه.

---

(١) اتفق الفقهاء على أن الأنثى إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو أمة لا يصح لها أن تباشر عقد النكاح؛ لأنهم اتفقوا على أن الولي شرط في صحة نكاحهن. واختلف الفقهاء في الحرة البالغة العاقلة، هل لها أن تباشر عقد النكاح لنفسها ولغيرها أو لا. فمنهم من منع المرأة من مباشرة النكاح مطلقًا، بكرًا كانت أو ثيبًا، شريفة أو دنيئة، أذن لها الولي أو لم يأذن، فإن وقع وباشرت العقد فهو فاسد يفسخ مطلقًا، قبل الدخول وبعده، ولو طال الزمن وولدت الأولاد. وهذا مذهب جمهور الفقهاء منهم الأئمة الثلاثة مالك، والشافعي، وأحمد، وكثير من الصحابة والتابعين منهم عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وابن عباس، وأبو هريرة، وعائشة، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعمر بن عبد العزيز، والثوري، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وابن المبارك، وذلك لأن الولي عندهم شرط في صحة نكاح الأنثى مطلقًا، ومنهم من يرى أن للحرة البالغة العاقلة أن تباشر عقد نكاحها، بكرًا كانت أو ثيبًا، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، وأبو يوسف، وزفر في ظاهر الرواية، إلا أنهم قالوا: لو تزوجت بغير كفء، فللولي حق الاعتراض؛ رعاية للمصلحة، ودفعًا للعار ما لم تلد، أو تحبل حبلاً ظاهرًا. ومنهم من فرق بين أن تزوج نفسها لكفء أو لغيره فقالوا: إن زوجت نفسها لكفء صح نكاحها وإلا فسد. وإلى هذا ذهب الشعبي والزهري، وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف، إلا أنه نقل رجوعهما عنه إلى ظاهر الرواية. ومنهم من يرى صحة النكاح موقوفا على إجازة الولي، فإن أجازه نفذ، وإلا بطل، وإليه ذهب محمد بن الحسن، وقال: إن امتنع الولي عن الإجازة في الكفء جدّد القاضي العقدَ ولا يلتفت إليه. ومنهم من فرق بين نكاحها بإذن الولي، ونكاحها بغير إذنه، فقال: إذا أذن لها الولي صح نكاحها، وإن لم يأذن لها، فلا يصح، وإليه ذهب أبو ثور، ومنهم من فرق بين البكر والثيب، فصحح نكاح الثيب، وأبطل نكاح البكر، وإلى هذا ذهب داود الظاهري. هذه خلاصة المذاهب في مباشرة المرأة عقد النكاح، ومنشأ الخلاف بينهم أنه وردت أدلة من الكتاب والسنة، وقد فهم فيها كل فريق فهمه، وأخذ الحكم منها حسب ما وصل إليه اجتهاده، وسأذكر ما تمسك به كل فريق من الأدلة وأوجه دلالتها، ثم أناقش الأدلة لأتوصل بذلك إلى بيان المذهب الراجح حسب قوة دليله.
واستدل أبو حنيفة ومن وافقه بالمنقول والمعقول: أما المنقول: فمن الكتاب قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَه﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ووجه الدلالة من هذه الآيات: أن الله سبحانه وتعالى أسند النكاح في الآية الأولى والثانية إلى المرأة، والأصل في الإسناد أن يكون إلى الفاعل الحقيقي، فدل ذلك على صحة النكاح عند مباشرتها العقد بنفسها من غير مباشرة الولي أو إذنه. وأما في الآية الثالثة، فإن قوله تعالى: ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾ صريح في أنها هي التي تفعل في نفسها ما تشاء، ومن ذلك أن تباشر عقد نكاحها. وأما السنة: فأولاً: ما رواه الجماعة إلا البخاري عن=

.. ..

=ابن عباس – رضى الله عنهما – أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اَلأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فى نَفْسِهَا وصِمَاتها إِقْرَارُهَا»، وفى لفظ مسلم: «وَإِذْنُهَا صِمَاتُها»، وفى لفظ آخر: «البِكْرُ تُستَأْمَرُ وإِذْنهَا سُكُوتُها». ووجه الدلالة فى هذا الحديث أن النبى ﷺ شارك بينها وبين الولى، ثم قدمها عليه بقوله: «أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»، وقد صح العقد من الولى فصحته منها أولى، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الحديث برواياته يدل صراحة على توقف العقد على رضا المرأة، وليس من المعقول، ولا من المعهود شرعًا أن يعتبر رضا شخص فى صحة تصرف، ثم يحكم عليه بالفساد إذا باشره بنفسه.

وثانيا: ما ورد فى تزوجه ﷺ أم سَلَمة لما بعث إليها يخطبها قالت: «لَيْسَ أَحَدٌ مِن أَوْلِيَائِى شَاهِدًا» فقال – عليه الصلاة والسلام –: «لَيْسَ أَحَد مِنْ أَوْلِيَائِكِ شَاهِدٌ ولا غَائِبٌ يَكْرَهُ ذَلِكَ» ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه لم يحضر أحد من أولياء أم سلمة هذا العقد، وهى التى باشرته بنفسها، فدل ذلك على صحة النكاح بمباشرة المرأة العقد، وهو يدل من جهة أخرى على أنه ليس للأولياء حق الاعتراض؛ إذا كان الزوج كفئًا.

وأما المعقول: فقد قالوا فيه: إن المرأة عند مباشرتها العقد بنفسها؛ إنما تصرفت فى خالص حقها، وهى من أهل التصرف؛ إذ إنها بالغة عاقلة؛ ولهذا كان لها التصرف فى المال، ولها اختيار الأزواج بالاتفاق، وكل تصرف هذا شأنه فهو صحيح، وإنما يطلب الولى بالتزويج كيلا تنسب المرأة إلى الوقاحة.

وقد نوقشت أدلة الحنفية بما يأتى: فقد قيل لهم فى الآيات التى أضيف فيها النكاح إلى المرأة: إن الإضافة فيها على طريق الإسناد المجازى والعلاقة المحلية، وأيضا فإنه لا يكون نصًّا فى جواز مباشرتها العقد بنفسها، وإنما هو نص فى تحصيل العقد؛ لكن بمباشرةِ مَنْ؟ هذا مسكوت عنه، وقد بينت السنة أنه لا يصح للمرأة أن تباشر النكاح، وأنها إذا باشرته كان فاسدًا؛ كما فى حديث عائشة – رضى الله عنها – حيث روت أن النبى ﷺ قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، بَاطِلٌ...» الحديث.

وأما قوله تعالى: ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِى أَنْفُسِهِنَّ﴾ فسياق الآية يقتضى بأن هذا فى غير النكاح؛ إذ الآية قبلها فى عِدة الوفاة، والمرأة فيها ممنوعة من الزينة والخروج، مأمورة بالإحداد، فرفع الله عنها هذه القيود التى التزمتها فى العدة بقوله: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُم فِيمَا فَعَلْنَ فِى أَنْفُسِهِنَّ﴾.

ويقال لهم فى الحديث الأول أنه يحتمل أن تكون أحق من وليها فى الإذن والعقد، ويحتمل أن تكون أحق مِنه فى الإذن والرضا، بألا تزوج حتى تنطق بالإذن، بخلاف البكر. والمراد هنا الاحتمال الثانى، وهو أنه لا يعقد عليها إلا بإذنها ورضاها، ومما يؤيد أن المراد الاحتمال الثانى. قوله ﷺ: «لاَ نِكَاحَ إلاَّ بوَلِىٍّ»، مَع غيره من الأحاديث الدالة على اشتراط الولى.

ويقال لهم فى حديث أُم سَلَمة: إنه محمول على الخصوصية فقد عهد اختصاص النبى ﷺ فى باب النكاح بأمور كثيرة؛ إذ إننا إنما نحتاج للولى لرعاية المصلحة؛ إذ إن المرأة لنقصان عَقلها قد=

.. ..

=تُخدَع، والنبى ﷺ خير زوج، فلا يصح لإنسان أن ينظرَ بعْدَ نظره.

وأما المعقول: فيقال لهم فيه: لا نسلم أنها عند مباشرتها العقدَ، تكون قد تصرفت فى خالص حقها، بل تصرفت فى أمر تعلق به حق الأولياء، وما من شك فى أنَّ مشروعية النكاح على الأصالة إنما هى بناءُ الأُسر، والمحافظة على الأعراض التى لا يصونها إلا وَلىٌّ خاصٌّ يُؤمَنُ على العِرض من تلويثه.

واستدل الشعبى والزهرى بقول النبى ﷺ لأم سَلَمة: «لَيْسَ أَحَدٌ مِن أَوْلِيَائِكِ شَاهِدٌ وَلاَ غَائِبٌ يَكْرَهُ ذَلِكَ» جوابا لقولها: «لَيْسَ أَحَدٌ مِن أَوْلِيَائي شَاهِدًا»؛ فإنه يدل على صحة العقد من المرأة، حيث لا يكون هناك موجب لكراهة الأولياء؛ بأن توفرت الكفاءة، ويدل بمفهومه على خلاف هذا.

ويقال للشعبى والزهرى فى استدلالهما بهذا الحديث ما قلناه فيه عند مناقشة أدلة الحنفية، واستدل محمد بن الحسن بما روى عن عائشة - رضى الله عنها - أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا امرأة نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَير إذْنِ وَلِيِّهَا - فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ». ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه يدل بمنطوقه على أن المرأة إذا نكحت بغير إذن وليها - فنكاحها باطل، ويدل بمفهومه على أنها إذا نكحت نفسها بإذن وليها فنكاحها صحيح. ويقول: إن الإذن أعم من أن يكون سابقًا أو لاحقًا.

ويقال له فى استدلاله بهذا الحديث: إنه استدلال بالمفهوم، وأنت لا تقول به. واستدل أبو ثور على أن الشرط هو إذن الولى بنفس حديث عائشة الذى استدل به محمد بن الحسن.

ووجه الدلالة فيه أنه صريح فى أن نكاح المرأة نفسها إنَّما يكون باطلاً إذا كان بغير إذن الولى، ومفهومه أنها لو نكحت نفسها بإذن وَلِيِّها - صح نكاحها، ويرد هذا بأنه استدلال بالمفهوم، والمفهوم إنما يستدل به إذا لم يخرج الكلام مخرج الغالب، وهنا كذلك.

واستدل داود الظاهرى، ومن وافقه بحديث: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِن وَلِيِّهَا». ووجه الدلالة فيه أنه صريح فى أن الثيب أحق بنفسها من وليها، ومن ذلك أن تباشر عقد نكاحها.

ويرد هذا بأن النبى ﷺ أثبت لها حقًّا، ومعناه أنها أحق بنفسها فى ألا يعقد عليها الولى إلا برضاها، لا أنها أحق بنفسها فى أن تعقد على نفسها، على أن داود - كما قال النووى - قد ناقض مذهبه فى شرط الولى فى البكر دون الثيب؛ لأنه إحداث قول فى مسألة مختلف فيها، ولم يسبق إليه، ومذهبه أنه لا يجوز إحداث مثل هذا.

وأما الجمهور فقد استدلوا بالكتاب، والسنة، والمعقول: أما الكتاب: فقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُم النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلوهُنَّ أن يَنْكِحنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الأَيَامَى مِنكُمْ والصَّالِحِينَ مِن عِبَادِكُمْ وإِمَائِكُم﴾. ووجه الدلالة فى الآية الأولى: أن النهى موجه إلى الأولياء عن منعهن عن نكاح من يخترن من الأزواج، ولا يتحقق المنع إلا مِمَّن فى يده الممنوع، فدل ذلك على أن=

.. ..

=عقد النكاح فى يد الولى لا فى يد المرأة، وعليه فلا يصح منها لو باشرته بنفسها. ويؤيد هذا ما روى فى سبب النزول من أن معقل بن يسار كانت له أُخت تحت أبى البدَّاح فطلقها، وتركها حتى انقضت عدتها، ثم ندم على فراقها فخطبها فرضيت به، وأبى أخوها أن يزوجها، وقال: وجهى من وجهك حرام إن تزوجتيه. فنزلت الآية. فدعا رسول الله ﷺ معقلا، وقال له: إن كنت مؤمنًا فلا تمنع أختك عن أبى البداح، فقال: آمنت بالله وزوجتها منه، فلو كان لها أن تباشر النكاح بدون وليها - لزوجت نفسها، ولم تحتج إلى وليها معقل وعلى هذا يبعد أن يكون النهى فى الآية للأزواج كما قيل. ومما يقوى القول بأن النهى فى الآية للأولياء ما روى عن ابن عباس: أنه قال: نزلت هذه الآية فى الرجل يطلِّق امرأته طلقة أو طلقتين، فتنقضى عدتها، ثم يبدو له أن يتزوجها وأن يراجعها، وتريد المرأة ذلك، فيمنعها أولياؤها من ذلك، فنهى الله أن يمنعوها. ووجه الدلالة فى الآية الثانية والثالثة: أن الخطاب موجه فيهما إلى الأولياء، فدل ذلك على أن الزواج إليهم لا إلى النساء.

وأما السنة: فأولاً: ما رواه ابن ماجة، والدارقطنى، والبيهقى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -: «لاَ تُزَوِّجُ المرْأَةُ المرْأَةَ وَلاَ تُزَوِّجُ المرأةُ نَفْسَها، فإنَّ الزَّانِيَةَ هى الَّتِى تُزَوِّجُ نَفْسَهَا». ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبى - عليه الصلاة والسلام - نهى المرأة عن أن تزوج نفسها، فدل ذلك على فساد نكاحها؛ لأن النهى إذا رجع إلى ذات الفعل يدل على الفساد، ويؤيده قوله فى آخر الحديث: «فَإنَّ الزَّانِيَةَ هِىَ الَّتِى تُزَوِّجُ نَفْسَهَا».

وثانيا: ما روى أحمد وأصحاب السنن إلا النسائى عن أبى موسى الأشعرى - رضى الله عنه - عن النبى ﷺ قال: «لاَ نِكَاحَ إلاَّ بوَلِى»، صححه ابن حبان، والحاكم. وذكر له الحاكم طرقًا، وقال: قد صحت الرواية فيه عن أزواج النبى ﷺ عائشة،وأم سلمة، وزينب بنت جحش، ثم سرد تمام ثلاثين صحابيًا. وهذا الحديث صريح فى أن النكاح لا يصح بدون الولى.

وثالثا: - ما روى الخمسة إلا النسائى عن عائشةَ - رضى الله عنها - أن النبى ﷺ قال: «أَيُّمَا امْرَأَة نَكَحَتْ نَفْسَهَا بدُون إذْن وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، فَإنْ دَخَلَ بها فَلَهَا المهْرُ بمَا اسْتَحلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِىُّ مَن لا وَلِى له». ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبى ﷺ حكم على نكاحها نفسَها بدون إذن وليها بالبطلان، وكرر ذلك ثلاثًا لتأكيد بطلانه، فهو قاضٍ باشتراط الولى فى صحة النكاح.

وأما المعقول: فقد قالوا: إن النكاح له مقاصد شتى وهو رباط بين الأسر، والمرأة لا تحسن الاختيار؛ لقلة ما لديها من الاختبار، لاسيما أنها تخضع لحكم العاطفة التى تغطى عليها جهة المصلحة، فتحصيلاً لهذه المقاصد على الوجه الأكمل قلنا بمنعها من مباشرة العقد.

وقد نوقشت أدلة الجمهور بما يأتى: فقد قيل لهم فى الآية الأولى: إن معنى النهى فيها التحذير عن مَنْعِهنَّ من مباشرة العقد بأنفسهن، فَدَلَّ ذلك على صحته منهن استقلالاً، وإلا لم يكن للتحذير معنى. على أننا لا نسلم أن النهى للأولياء، بل هو للأزواج بدليل صدر الآية، إذ يقول

الله تَعَالَى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ فقوله: ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ﴾ إنما هو خطاب لمن طلق لا للأولياء، حتى لا يختل النَّظْمُ الْكَرِيمُ، وإذا كان كذلك - كان معناه: لا تعضلوهن أيها الأزواج، أى: لا تمنعوهن حسًّا بعد انقضاء العدة أن يتزوجن، أَوْ لاَ تمنعوهن بإطالة العدة عليهن؛ كما قال فى آية أخرى: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرارًا لِتَعْتَدُوْا﴾.

وترد هذه المناقشة بما ورد فى سبب النزول، من أن العاضل هو معقل، وهو ولى لا زوج، وليس فى ذلك ما يخل بالنَّظمِ الْكَرِيمِ؛ لأن محل ذلك إذا خفى المراد وحصل الاشتباه. أَمَّا إذا ظهر المراد، ولم يكن هناك اشتباه، فلا بأس من تفكيك الضمائر، وقد عهد فى القرآن الكريم تحويل الخطاب، ولو كان منعه يدل على صحة النكاح بمباشرتها كما قيل؛ لأَبَاحَ لها النبى ﷺ أَنْ تباشر النكاح بنفسها؛ ولما قال لمعقل: إن كنت مؤمنًا فزوجها.

على أنه يحتمل أن يكون الخطاب فى صدر الآية للأولياء، ويكون معنى إسناد الطلاق إليهم أنهم سبب له؛ لكونهم المزوجين للنساء المطلقات من الأزواج، وعلى هذا لا اختلال فى النظم الكريم.

ويقال لهم فى الآية الثانية والثالثة: إنه يحتمل أن يكون الخطاب فيهما لعامة المؤمنين، لا لخصوص الأولياء، وإلا لأمرهم بمباشرة عَقْدِ الزواج، فيكون من باب التشريع العام للمسلمين بأن يكون المراد بالإنكاح ما يشمل العقد، وتسهيله، والحث عليه، والتعاون فيه بإعطاء المال، واختيار الكُفْءِ، وغير ذلك. على أن المقصود من الآية الثانية هو اشتراط إيمان الزوج إذا كانت الزوجة مؤمنة. ويجاب عن هذه المناقشة بأننا لا نسلم أَنَّ الخطاب يحتمل أن يكون لعامة المسلمين، بل هو للأولياء، ومما يرجح كونه للأولياء قوله ﷺ: «إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْن دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ»؛ إذ إن المعروف أن من أراد أن يخطب امرأة يأتى وليها فقط.

وأما الأحاديث التى تمسك بها الجمهور، فقد نوقشت بما يأتى: أما الحديث الأول، فقد قيل لهم فيه: إن ابنَ كَثِيرٍ قال فيه: الصحيح وقفه على أبى هريرة، وعلى تسليم رفعه، فغايته التنفير من استبداد المرأة بنفسها فى النكاح، وترد هذه المناقشة بأننا لا نسلم أن الحديث غير مرفوع، بل هو مرفوع وقد حكى رفعه يَحْيَى بنُ مَعِينٍ، وليس المراد منه التنفير كما قيل؛ لأن النهى ظاهر فى عدم الصحة. وقيل لهم فى الحديث الثانى: إنه حديث ضعيف مضطرب فى إسناده، فقد: رُوِى موصولاً ومنقطعاً ومرسلاً، فلا تقوم به حجة على أصلكم. وعلى تسليم صحة الاحتجاج به؛ بناء على تقديم الوصل على الانقطاع عند التعارض. فغايته أنه حسن، وهو لا يعارض الحديث الصحيح، وهو حديث: «الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا». وترد هذه المناقشة؛ بأن ابن حِبَّانَ والحاكم صححاه، وذكر له الحاكم طُرُقاً، وقال صَحَّتْ فيه الرواية عن أزواج النبى ﷺ عائشة وأم سلمة، وزينب بنت جحش ثم ذكر تمام ثلاثين صحابيًا، وقد قال المروذى: سألت أحمد ويحيى عن حديث «لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بولىٍّ» فقالا: صحيح، ولا نسلم معارضته لحديث: «الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا»، وذلك لما قلناه فى معناه، من أن المراد أنها أحق بنفسها فى ألا يعقد عليها الولى إلا برضاها؛ لا أنها أحق بنفسها فى أن تعقد على نفسها بدون وليها. ويقال لهم فى الحديث الثالث ما يأتى:=

واختيار الغزالى اخْتِيَارُ الجمهور[١]؛ على أنه قال بعض الأفاضل من المتأخرين: «إن القاعدة تقتضى العكس وهو: أن الوصف إذا خَرج مخرج الغالب يكون له مَفْهُوم،

=أولاً: إن هذا الحديث رُوِىَ من جملة طرق مدارها على ابْنِ شِهَاب الزُّهْرِىِّ، فبعضها من رواية ابنِ جُرَيجٍ، وبعضها من رواية الحجاج بن أرطأة، وبعضها من رواية ابن لهيعة، وابن لهيعة معروف، والحجاج ضعيف، ولم يثبت سماعه من الزهرى فهو موقوف، وأما رواية ابن جريج، فقد أخبر ابن علية أن ابن جريج، قال: لقيت الزُّهْرِىَّ فسألته عنه فأنكره.

ثانيا: إن هذا الحديث رُوِىَ عن عائشة، وقد زَوَّجَتْ حفصة بنت عبد الرحمن، وقد كان غائبًا.

ثالثا: إنه يخالف مذهب الجمهور، فإن مفهومه - وهم يحتجون بالمفهوم - يدل على صحة النكاح إذا باشرته المرأة بإذن وليها.

يجاب عن المناقشة الأولى بأن المخالف يحتج برواية كل من ابن لهيعة والحجاج، فكيف لا يحتج بها عند الاجتماع، وأما رواية ابن جريج إنكار الزهرى لرواية سليمان بن موسى، فقد ضَعَّفَهَا ابنُ مَعِينٍ، فقد أخرج عنه البيهقى من طرق منها أن جعفر الطيالسى قال: سمعت ابنَ مَعِينٍ يوهن رواية ابنٍ علية عن ابن جريج أنه أنكر معرفة حديث سليمان بن موسى، وقال: لم يذكره عن ابن جريج غير ابن علية وإنما سمع ابن علية من ابن جريج سماعًا ليس بذاك.

ولو ثبت هذا عن الزهرى لم يكن فى ذلك حجة؛ لأنه قد نقله عنه ثِقَات منهم سليمان بن موسى، وهو إمام ثقة، وجعفر بن ربيعة، فلو نسيه الزهرى لم يضره ذلك؛ فإن مَنْ حفظ حجة على من نسى. فإذا رَوَى الحديثَ ثقةٌ، فلا يضره نسيان من نسيه.

ويجاب عن المناقشة الثانية بما قاله الْبَيْهَقِىُّ. ونحن نحمل قوله: زوجتْ، أى: مهدت أسباب التزويج، وأضيف النكاح إليها لاختيارها ذلك، وإذنها فيه ثم أشارت على من ولى أمرها عند غيبة أبيها، حتى عقد النكاح، ويؤيد هذا ما رَوَاهُ ابنُ جريج عن عبد الرحمن بن محمد بن أبى بكر عن أبيه عن عائشة؛ أنها أنكحت رجلاً هو المنذر بن الزبير امرأة من بنى أخيها، فضربت بينهم بستر ثم تكلّمت حتى إذا لم يبق إلا العقد أمرت رجلاً فأنكح، ثم قالت فإنَّ المرأة لا تلى عقد النكاح، فالوجه أن عائشة قررت المهر وأحوال النكاح، وتولى العقد أحد عَصَبتها، ونسب العقد إليها لما كان تقريره إليها.

ويجاب عن المناقشة الثالثة:- بأن المفهوم هنا معطل؛ لأن الكلام خرج مخرج الغالب.

وأما المعقول فقد قيل لهم فيه إن تحصيل المقاصد المذكورة لا يتوقف على مباشرة الولى العقد بنفسه، بل يكفى أن يأذن لها، وليباشر العقد بعد ذلك من يباشره.

وترد هذه المناقشة بأن مباشرة المرأة للعقد تتنافى ومحاسنَ الشريعة الإسلامية وآدابها، فإن المرأة تنسب إلى الوقاحة، والخروج عن مألوف العادات، وكيف يقوم هذا، وقد قامت الأدلة القوية على أن المرأة ممنوعة من مباشرة الغقد بنفسها؟!،ينظر الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير (١٨/٤).

(١) ينظر المستصفى (١٩٧/٢).

ويكون حجة؛ بخلاف ما إذا لم يكن غالبًا؛ لأن الوَصْفَ الغالب على الحقيقة تكون العادة دالَّةً على ثبوته لتلك الحقيقة؛ فالمتكلم يكتفى بدلالة العادة على ثبوته لها عند ذكر اسمه، أما إذا لم تكن العادة دَالَّةً على تلك الحقيقة، أمكن أن يقال: إن المتكلم باسم تلك الصفة غَرَضُه أن يفهم السامع أن هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة، وأما الغالبة: فتكفى العادة فيها؛ فإذا أتى بها مع أن العادة كافيةٌ فيها، دَلَّ ذلك على أنه إنما أتى بها، مع أن العادة كافية فيها لتدل بها على سلب الحكم عما عداه؛ لانحصار أغراضه فيه.. هذا هو الكلام فى هذا الفرع، والله أَعْلَمُ.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الفرع الثانى: أولاً: تَعْلِيقُ الحكم على صِفَةٍ فى الجنس؛ كقوله ﷺ: «فى سائمة الغنم زكاة» يقتضى نفيه عما عداه فى ذلك الجنس، ولا يقتضى نفيه فى سائر الأجناس.

وقال بعض الفقهاء: العُرْفُ(١) وسيلة إلى الوَضْعِ اللغوى، بل إذا ثبت الوَضْعُ العرفى كفانا ذلك فى الحَمْلِ عليه، بل لو قال: ذلك يفيد فى العرف، فيفيده [٢٤/أ] فى الشرع؛ لأن الأصل عدم النقل من العرف إلى حقيقة أخرى - كان مستقيمًا.

ثانيًا: أنا لا ندعى وضع هذا اللفظ فى اللغة لإفادة هذا المعنى، وإنما ندعى الاستفادة من الدلالة الالتزامية، وينشأ ذلك من جهة المتعمقين من أَهْل تلك الدلالة بعد الوضع عقلية عرفية لا لغوية، فمتى أثبتنا هذه الدلالة فى العرف فقد تَمَّ مرامنا، هذا ما قاله صاحب «التلخيص» فى هذا المقام، وغيره أورد على جواب المصنف وعلى المعارضين فى حكم المسألة فتعين؛ فلنورد ما قاله المصنف، ثم نورد اعتراض بعضهم عليه.

قال المصنف [عن المعارضات](٢):- لا نسلم أن تخصيص القادر يفتقر إلى مرجح؛ فإن الهارب من السَّبعِ إذا عَنَّ له طريقان مستويان فإنه يختار سلوك أحدهما لا لمرجح. هذا كلام المصنف. قال فى المعترض: لا نسلم أنه يختار أحدهما لا لمرجح، بل لو فرض عدم المرجح، يقف حتى يأكله السبع؛ فلا نسلم أن تخصيص الصورة المعينة بالحكم لا لمرجح، ولا نسلم أن إحداث العالم بوقت معين من غير مرجح؛ بل يرجح كلَّ واحد منهما الإرادةُ القديمة التى من شأنها التخصيص لذاتها.

ثم اعترض على قَوْل المصنِّف: بأن الدليل بجهته منقوض بالتخصيص بالاسم؛ فقال:

---

(١) فى «ب»: العرفى.

(٢) سقط فى «ب».

الموجب عند الخَصْمِ التخصيص مع الإشارة إلى العلية، وهذا المَجْمُوعُ ليس فى التخصيص بالاسم؛ لأنا نقول: لم قلتم: إنه يلزم من وجوب حمل كلام الشارع أولاً على الحقيقة الشرعية، ثم على الحقيقة العرفية، ثم على الحقيقة اللغوية: ألاَّ يكون الوضع العرفى وسيلة إلى الوضع اللغوى، وأى مانع يمنع من ذلك؟! ولا معنى لقوله: «لا يليق» فى مقام الاعتراض. وكونُه وسيلة إليه ظاهرٌ؛ على ما بيناه فى الأصل النافى للتغيير.

وأما الثانى [٢٤/ب] فنقول: لا نسلم أنا إذا أثبتنا هذه الدلالة فى العُرْفِ - فقد تم مرامنا؛ وهذا لأن مرامنا: إثبات تلك الدلالة لغةً؛ فلا يكفى ثبوتها عرفًا فقط. هذا هو الجواب عن اعتراض صاحب «التلخيص».

وأما الجَوَابُ عما ذكره غيره من المنع لسند المنع - فلنقدم على الجواب قاعدة كلية محرَّرة فى العلوم النظرية:

وهى: أن المستدل إذا لخص المدعى، وذكر الدليل على المدعى - فللخصم منع مقدمات دليله؛ فإذا منع شيئًا من المقدمات، وذكر لمنعه مستندًا - فالجَوَابُ عن المنع إنما هو: إقامة الدَّليل على المنع لا غيره، فإذا أقام الدليل على المدعى سقط المنع، واندفع. ثم ما ذكره سندًا للمنع ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: يصح أن يكون معارضة فى المقدمة.

والثانى: لا يصح، فإن صح فالخصم يورده معارضة بعد الجَوَابِ عن المنع، وهو الدَّليل على الممنوع فى المقدمة. فإذا ثبتت هذه القاعدة واتضحت، فنقول: الجَوَابُ عن المنع: الدليل ما منع لا غير، ولا يستقيم منع سند المنع جوابًا عن المنع؛ لأن المانع ليس بمدعى - والحالة هذه - والمنع إنما يتوجه على الدَّعَاوى وأدلتها، ومقدمات أدلتها.

والمانعُ ليس بمدعى أصلاً؛ فلا يستقيم مَنْعُ سَنَدِ المنع جوابًا عن المنع أصلاً ورأسًا؛ نعم إذا ذكر الدليل على ما منع، وكان سند المنع صالحًا لأن يكون معارضة - فللخصم أن يوجه ذلك معارضة.

فإذا وجهه معارضة، فللخصم أن يمنع ذلك حينئذ؛ لأنه صار المعترض مدعيًا، والدعاوى تمنع، وإذا ثبت ذلك، فقد تحقق أن منع سند المنع جوابًا عن المنع - فاسد. مثاله: ما فعله المعترض ههنا. وبيانه: أن الخصم هو المستدل، فهو المدعى، إلا أن التخصيص المَذْكُورَ يقتضى نَفْىَ الحُكْمِ عن المسكوت؛ فقال: التخصيص [٢٥/أ] لابد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفى الحكم عن المَسْكُوتِ. أجاب المصنِّف عن هذا؛ وهو

المعترض فى هذا المقام بالمنع؛ فقال: لا نسلم أن التخصيص المذكور لأَبدَّ له من فائدة تقتضى التخصيص، وذكر سند المنع من الوجوه الثلاثة المذكورة فى المتن التى من جملتها: كون الهارب من السبع إذا عَنَّ له طريقان - فإنه يختار أحد الطريقين على الآخر لا لمرجح.

فإذا قال المجيب: «لا نسلم أن الهارب من السَّبُعِ إذا عَنَّ له طريقان - يختار أحد الطريقين لا لمرجح» - كان هذا [كلامًا] (١) فاسدًا، وكان ذلك من باب معارضة المنع بالمنع، وهو هذر من الكلام، بل صوابه: إذا أراد الجواب عن المنع: أن يقيم الدليل على ما منعه الخصم، ثم إنْ وجه الخصم سبب المنع معارضة تمنع ذلك - والحالة هذه - فيستقيم منعه.

مثاله: ههنا: أن يَدُلَّ على أنه لابد للقادر فى ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من مرجح، وأما أنه بنفس القدرة ترجَّح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح، ولا مخصص - [فلا] (٢)؛ فقد تبين فساد هذا المنع وأمثاله.

وسبب الوقع: عَدَمُ تَحْصِيلِ العلوم النظرية، وعدم القدرة باستعمالها فى سائر العلوم.

لا يقال: «إن ما ذكرتم يرجع حاصله إلى وَضْعٍ من الأوضاع الجدلية، والخطب فيه سهل يسير، فلعلَّ ذلك من الاصطلاحات المختصَّة بطائفة، ولا يَلْزم كل الناس اتباع ذلك»:

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فإن هذا متفق عليه بين علماء النظر كافة؛ فإنهم اتفقوا على أن المدعَى يقبل المنع والمعارضة، وسائر الأسئلة التى يوردها العراقيون، وما ليس بمدعى لا يتجه شَىْء من الأسئلة أصلاً ورأسًا، ولا يكاد يختلف العُقَلاَءُ فى ذلك أصلاً. وإنما طولت فى هذا الموضع؛ وذلك لمن لم يكن له قدم راسخ[٢٥/ب] فى التحقيق؛ فيتوهم أن النمط من القواعد إنما يرجع إلى اصطلاحات جدلية، وللناس مندوحة عنها؛ فلا يعلم أن هذا عين الجهل والضلال؛ فإن من ادعى وجوب القصاص بالقتل، ثم اعترض عليه فى مسألة إزالة النجاسة، فإن كل أحد يعلم فساد هذا الاعتراض، وما نحن فيه كذلك؛ لأن ما ليس بمدعى لا فرق بين بعضه وبعضه بعد الاشتراك فى الخروج عن الدعوى. فقد تبين أنه لا حاجة إلى الجواب عن أمثال هذه الأنواع لفسادها فى نفسها.

وأما جوابه عن بعض الذى أورده المصنف بقوله: «المعتبر عند الخصم التخصيص مع الإشارة إلى العلية(٣)»:

---

(١) سقط فى «أ»، «ج».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: العلة.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فإن [من] الخصوم من قال: إن مطلق التخصيص بالصفة يقتضي نَفْيَ الحكم عن المسكوت، ولو لم يشعر بالعلية.

وإمام الحرمين هو الذي اختار هذا التفصيل؛ وهو: أنه إن أشعر بالعلية دَلَّ بحكم المفهوم، وإلا فلا(١).

والمصنف يحتجُّ على مَنْ قال بأن هذا النوع من التخصيص يدل على نَفْيِ الحُكْمِ عن المَسْكُوت عنه؛ سواء حَصَلَ الإشعار بالعلية، أَوْ لا.

واعلم: أن صاحب «التنقيح» اخْتَارَ مذهب القائلين بهذا المفهوم، واحتجَّ عليه بالدليل الذي ذكره المصنِّف في المتن، والتزم تقريره؛ فلنذكره ولننظر فيه:

قال: التخصيص لابُدَّ له من فائدة، ولا فائدة إلا بيان الفرق في الحكم، ونعني بـ «التخصيص» - ههنا -: الاقتطاعَ عن صلاحيَّة اللفظ الشامل؛ فرقًا بين مفهوم التقييد ومفهوم الصِّفَة.

أمَّا الأول: فإنه وجوب تنزيل كلام العقلاء على الفائدة أصلاً ووصفًا.

وأما الثاني: فبيانه على الظاهر، فإنه هو السابق إلى الذهنِ.

فإن قيل: لا نسلِّم أن التخصيص له فائدة؛ فإنَّ الاتفاق، وسَبْقَ اللسان، وكونه الحاضر في الذكر في الحال - ممكنٌ، فلو فرضنا أنه ذكره قصدًا - فالمطلوب: إما فائدة الذكر، أو فائدة [٢٦/أ] عدم الذِّكْر، وليس في التخصيص سوى الذكر بالإضافة إلى المذكور، وعدم الذكر بالإضافة إلى المسكوت عنه:

أما الذكر: ففائدته معلومة، وأما عدم الذكر: فلا يستدعي فائدة، فإن العدم لا مستند له، وإلاَّ لزم عليه اللَّقَبُ؛ على أنَّا نقول: مُسْتَنَدُ التخصيص كونه محَلَّ الحاجة: إما بحكم الحال، أو بمقتضى السؤال محل الإشكال - كما يقول الشافعي - رضي الله عنه-: «أمان العبد المحجور عليه في القتال»؛ مع أن حكم الحر المحجور عليه، وغير المحجور عليه - في غير القتال كذلك، أو كونه هو الأعمَّ الأغلبَ، أي: المعتاد، أو الواقع في الوجود، ولهذا قلنا: لا مفهومَ لقوله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» (٢) ولا لقولِهِ ﷺ: «فَلْيَسْتَنْجِ بِثَلاثَةِ أَحْجَارٍ(٣)»؛ لأنه المعتاد ولا

---

(١) ينظر البرهان (٤٧٧/١) وما بعدها.

(٢) تقدم.

لقوله تعالَى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى البغاء...﴾ الآية [النور: ٣٣]؛ لأنه الواقع، وكذلك قوله تعالَى: ﴿بِئْسَ مَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ...﴾ [البقرة: ٩٣].

فنقول: مستند التخصيص: الاحترازُ عن احتمال الخطأ؛ لعدم العلم بما وراء الموصوف، وتأكيدُ وجه الدلالة يتناوله على الخصوص، والاحترازُ عن طريقِ التخصيصِ عن مقتضى العموم، وإبقاءُ مجال الاجتهاد فى المسكوت، والتنبيهُ على حكم المَسْكوت من طريق الأَوْلَى بواسطةِ النظر فى المعنى.

والجواب: أما خيالُ الاتفاقِ وسَبْق اللسان - فباطلٌ؛ فإنه يتطرق إلى التصريح فى محلِّ النطق، ولأنّا [لا] ندعى الدلالة إلا بتقدير الأَمْنِ عنهما، وأما توهُّم أنه هو الحاضر فى الذهْنِ، فلا ينقدح فى مفهوم التقييد، مع تصدير الذكر باللفظ الشامل؛ كقوله «فِى الغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ»، وإنّما ينقدحُ فى مفهوم الصفة؛ كقوله: «فى السَّائِمةِ الزَّكَاةُ»، وربَّما لا يقولُ به.

وقولهم: «المطلوب فائدة الذكر، أو فائدة عدم الذكر؟»:

قلنا: المطلوبُ فائدةُ التخصيص [٦/ب] بمعنى التقييد بالوَصْف مع ذِكْرِ المُطْلَق، واقتطاعه عن الأمر العامِّ.

أما قوله: «من مستندات التخصيص كذا وكذا»:

قلنا: لا ننكر إمكانَهَا؛ لكنْ لا دليل على وجود شَيْءٍ منها، حتى إنه لو وجد لم نقل به، ولا يمكن دفع الدلالة بمجرَّد الاحتمال، بل الاحتمالاتُ الظاهرة السابقة إلى الذِّهْن.

أما ما ذكره مِنْ أقسام الفوائد:

أما الاحتراز عن الخطأ: فلا يتصوَّر فى كلام الشارع، ولا فى الأكثر من كلام غيره.

وأما الاحتراز عن التخصيص: فإنما يتصور عند إمكان قيام الدليل عَلَيْه، وكيف يتصوَّر ذلك مع فَرْضِ إرادة العموم؟! وإمكانُ الاغترارِ بالشبهة فى غاية البعد، ولا يوازى خطرُهُ خطرَ نفى الحكمِ عَنْ مَحَلِّ الثبوت بسبب سبق الذهن عند التخصيص.

وأما مَجَالُ الاجتهاد: فإنما ينقدح إذا لم يفرض دلالة التخصيص للحكم؛ فإنه إذا فرض كان منصوصًا، والكلام فيه على أن المَجَالَ باقٍ مع فرض الدلالة ببذل النظر فى تحقيقها، وتحقيقُ السلامة عمَّا عدا الفرق من مستنداتٍ التخصيص المحتملة، وخلو الدلالة عن المعارض.

---

(٣) تقدم.

ثم نقول: لا يخفى أنه حيث اقتضَتِ الحَالُ التسويةَ بتقدير الشيئين اللذين فى تمام الحقيقة، والخلافيان هما الشيئان اللذان يختلفان بتمام الماهية، كقول القائل: «صَلِّ، صُمْ» أمر بالخلافين؛ [فَقَوْلُ] القائلُ: «صَلِّ رَكعَتَين فى مَكَّةَ، صَلِّ رَكعَتَيْنِ فى المدينةِ» ليس أمرًا بشيئين مختلفين؛ ولو جعلهما المصنِّف مثالاً للأمر بالمخالف. هذا إذا لم يصحَّ اجتماعهما [شرعًا] (١)؛ كالصلاة والصدقة الكثيرة التى لا تتأتَّى [إلاَّ] بالأفعال الكثيرة -: مناقضة.

وكلا القسمين يشتركان فى أنه لا يصحُّ الأمر بفعلهما إلا مفرَّقَيْنِ.

أما إذا تناول الأمر الثانى شيئًا هو مِثلٌ لما تناوله الأمر الأول: فإما أن يصح فى ذلك المأمور الزائد أَوْ لا يصحَّ، فإن صحَّ فيه الزائد: فإمَّا أن يكون الأمر [٢٧/أ] الثانى غير معطوف على الأمر الأول، أو يكون معطوفًا عليه:

فعند القاضى عبد الجَبَّار: يفيد غير ما يفيده الأمر الأول؛ وهو مختار المصنِّف. وقال أبو الحسين البصريُّ(٢): الأشبه الوقف، ثم استثنى القاضى عبد الجَبَّار صورتَيْن:

إحداهما: أن تكون العَادَةُ مانعةً من تكرار المأمور به؛ كقول القائل فى حالةٍ واحدةٍ: «اسْقِنِى اسْقِنِى» فإن القصد بذلك غالبًا: التأكيد لا التكرار.

الثانية: أن يمنع منه التعريف؛ مثاله: أن يقول: «صَلِّ رَكْعَتَيْنِ، صَلِّ الصَّلاَةَ» فإن لام الجنس تنصرف إلى المعهود السابق، وصورة الخلاف: «صَلِّ غَدًا رَكْعَتَيْنِ».

قال المصنِّف: والدليل على أنه يفيد غير ما يفيده الأول: وجهان:

الأوَّل: أن الأمر يقتضى الوجوب؛ فيلزم وجوب ركعتين بالأمر الأول؛ فلا ينصرف الأمر الثَّانى إلى إيجاب الركعتين اللتين وَجَبَتَا بالأمر الأول؛ لأنه لو انصرف إليه: فإما أن ينصرف إليه على وجه يفيد إيجابهما، أو على وجه يفيد تأكيد الإيجاب، أَوْ لا ينصرف على هذين الوجهين: لا سبيل إلى الأول؛ لأنه تحصيل الحاصل، ولا سبيل إلى الثانى؛ لأن التأكيد أقل فائدة من إيجاب جديد، وحمل كلام الحكيم على ما هو أكثر فائدة واجبٌ، ولا سبيل إلى الثالث؛ وهو ظاهر، وإذا لم ينصرفْ إلى الأول يلزم إفادته لإيجاب ركعتين أخريين، وهو المطلوب.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر المعتمد (١/١٦٠ وما بعدها).

الوجه الثاني: هو أن الأمر الثاني دائر بين الحمل على إيجاب ركعتين أخريين، وبين الحمل على التأكيد بالإجماع، ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه أقل فائدة؛ فتعيَّن الأول؛ وهو المطلوب.

لا يقال: قوله: «لو انصرف الأمر الثاني إلى [الفعل] الأول، لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصول الأثر؛ وهو غير جائز» - مدخول:

لأنا نقول: إنْ أردتم به أنه محالٌ عقلاً، فممنوع؛ لأنه تأكيدٌ، وهو جائز لغةً [٢٧/ب] وعقلا، ويترجَّح أنه أراد غير التأكيد؛ لأنه جعل الوجه الثاني هو التأكيد؛ فيلزم أن يكون الوجهان وجهًا واحدًا؛ أما العقلي: فيلزمه أحد الأمرين: وهو إما بطلان دعواه، أو اتحاد الدليلين؛ لأنَّا نقولُ: لا نَدَّعِي أن التأكيد متعذِّر عقلاً؛ بل هو على خلاف الأصل؛ لأن الأصل إفادة كل لفظة فائدة أصلية، ولا يلزم بطلان دعواه، ولا اتحاد الدليلين.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فلأنَّ الوجه الثاني ليس هو عَيْنَ الوجه الأول؛ لأن مقدِّمات الوجه الأول ليست هي بأعيانها مقدِّماتِ الوَجْهِ الثاني بالضرورة. غاية ما في الباب: أنَّه وقع الاشتراك في مقدمة واحدة، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجه الثاني عين الوجه الأول؛ يعرف ذلك من له دراية بعلم المنطق.

والقاعدة: هي أن كل دليل لابد له من مادَّة وصورةٍ، فاتحاد الأدلَّة باتحاد موادِّها وصورها.

[ومواد الأدلَّة - ههنا - في المقدِّمة الموضوعة في أوَّل هذا الكتاب، وأما صُوَرُهَا: فَهِيَ التي تحصُلُ من تركيب المقدِّمات بعضها مع بعض؛ علَى ما بَيَّنَّا في القياسات الاستثنائيَّة والاقترانيَّة؛ فلا مَطْمَعَ في تحقيق العُلُومِ النظريَّة إلاَّ بإحكامِ عِلْمَيْنِ:

أحدهما: علم المنطق.

والثاني: علم النظر.

هذا كلُّه إذا لم يكن معطوفًا؛ فأما إذا كان الثاني معطوفًا على الأمر الأول: فإن لم يكن معرَّفًا: فإنه يفيد فائدة غير فائدة الأول؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، والشيء لا يغاير نفسه.

مثاله: قول القائل لغيره: «صَلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ».

وأما إذا كان الثاني معطوفًا على الأول ومعرَّفًا؛ كقول القائل لغيره: «صَلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَصَلِّ الصَّلاة» -: فاختيار أبي الحسين البصري: الوَقْفُ، واختيار المصنِّف: عَدَمُ الوَقْفِ، وهو الحَمْلُ على إيجاب صلاة أخرَى.

حجة أبي الحسين [٢٨/أ]: أنَّ لام التعريف في قوله: «الصلاة» تقتضي عودها إلى تلك الصلاة، والعطف يقتضي المغايرة؛ فوجب حمله على صلاة أخرى، ولا مرجِّح؛ فوجب التوقف.

وقال المصنِّف: وعندي: أن هذا الوجه الأخير أولَى.

ومرادُه: أنه يجب حمله على إيجاب صلاة أخرى؛ وذلك لأن لام الجنس قد تكون لاستغراقِ الماهيةِ؛ كقولنا: «الإنسانُ والحيوانُ جِنْسٌ».

كما قد تكونُ لتعريف المعهودِ السابق للصلاة، وإذا جعلناها[١] للمعهود السابق يحتمل أن يكون المعهود السابق الصلاة، التي تناولها الأمر الأول، ويحتمل أن تكون صلاة أخرى غيرها تقدَّم ذكرها؛ فإذن: هذه الاحتمالات ممكنة في لام الجنس، منتفية عن العطف؛ فيبقى العطف سالمًا عن لام الجنس المنفية لمعنًى واحدٍ؛ فيلزم إيجاب صلاة أخرى؛ عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

هذا كله إذا كان الأمر الثاني أمرًا بمثل ما تناوله الأمر الأولُ، وكان المأمور به قابلاً للزيادة.

وأما إذا كان أمرًا بمثل ما يتناوله الأمر الثاني، ولا يكون قابلاً للزيادة، فإما ألاَّ يكون قابلاً للزيادة عقلاً أو شرعًا:

مثال الأول: «قتل زَيْد».

ومثال الثاني: عتق العبد والإماء؛ وهذا لأنه ممكن[٢] عقلاً أن تمام الحرية منوطٌ بألفاظ ثلاثة؛ كالطلاق؛ فإن البينونة التامَّة منوطةٌ بألفاظ هي طلقات ثلاث، فهذا يمكن عقلاً غير أن الشرع لم يعتبر ذلك.

وإذا لم يصحَّ الزائد فيه، لم يَخْلُ الأمران: إما أن يكونا عامَّيْن أو خَاصَّيْنِ، أو أحدهما عامًّا، والآخر خاصًّا... إلى آخر هذه المسألة؛ فهذا كلامٌ غنيٌّ عن الشرح.

---

(١) في «ب»: حملناها.

(٢) في «ب»: وهذا لا يمكن.

فليتأمَّل المتن، ففيه كفاية.

خاتمة لهذه المسألة: ينبغي أن يُعْلَمَ أنه إذا كان أحدهما عامًّا، والآخر خاصًّا فلا ينبني أَحَدُهُمَا على الآخر؛ لأن شرط ذلك المنافاة، وهي معلومة ههنا. وينبغي - أيضًا - أن ينبه: أن قَوْلَ المصنِّف: «الأشبَهُ الوَقْفُ في هذه الصورة، وهو أن يقول: «صُمْ [٢٨/ب] كُلَّ يَوْمٍ، صُمْ يَوْمَ الجُمُعَةِ» - فيه نظر؛ وذلك لأن دلالة الصيغة العامَّة على عمومين، مع دلالة العَطْف على مدلوله - يجري مجرى العامِّ والخاصِّ، ودلالةُ الخاصِّ أقوى من دلالة العامِّ؛ على ما سيأتي بيانه في كتاب[1] «العموم والخصوص»؛ فلا يبعُدُ أن تترجَّح الواو العاطفة[2] على الصيغة العامة، ولك[3] أن تَمنَعَ ما ذكره المصنِّف، وتجعل ما ذكرناه سَنَدًا للمَنْعِ، لا أنك[4] تنتصبُ مدَّعيًا، [فافهم ذلك][5]، والله أعلم بالصَّواب.

* * *

(١) في «ب»: باب.

(٢) في «ب»: القاطعة.

(٣) في «ب»: وذلك.

(٤) في «أ»: لأنك.

(٥) سقط في «ب».

الْقِسْمُ الثَّانى

فِى المَسَائِلِ المَعْنَوِيَّةِ

قال المصنف – رحمه الله –: وَالنَّظَرُ فِيهَا فِى أُمُورٍ أَرْبَعَةٍ:

النَّظَرُ الأَوَّلُ: فِى «الوُجُوبِ»:

وَالبَحْثُ: إِمَّا عَنْ أَقْسَامِهِ، أَوْ أَحْكَامِهِ:

أَمَّا أَقْسَامُهُ: فَاعْلَمْ: أَنَّهُ بِحَسَبِ المَأْمُورِ بِهِ يَنْقَسِمُ: إِلَى «مُعَيَّنٍ» وَإِلَى «مُخَيَّرٍ».

وَبِحَسَبِ وَقْتِ المَأْمُورِ بِهِ: إِلَى «مُضَيَّقٍ» وَ«مُوَسَّعٍ».

وَبِحَسَبِ المَأْمُورِ: إِلَى «وَاجِبٍ عَلَى التَّعْيِينِ» وَ«وَاجِبٍ عَلَى الكِفَايَةِ».

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أنه جعل مباحث هذا القسم محصورةً فى أنظار أربعة:

النظر الأول: فى أقسام الواجب.

النظر الثانى: فى أحكام الواجب.

النظر الثالث: فى المأمور به.

النظر الرابع: فى المأمور.

النظر الأول: فى أقسام الواجب، ولنقدم على شرح ما يتضمَّنه هذا النظرُ؛ ببيان ضوابط كليةٍ شديدةِ النفعِ فى العلوم، وخصوصًا فى المباحث المتعلِّقة بهذا النظر، قائمة بأحكامها، يتميَّز صحيحها من فاسدها.

فنقول: هى: ضوابط:

الضابط الأول: أن كل مفهوم: إما كليٌّ أو جزئيٌّ: والكلى هو: الذى نفس تصوُّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، والجزئى هو: الذى يمنع نفس تصوُّر معناه وقوع الشركة فيه، ويسمى الجزئيَّ الحقيقيَّ.

ثم نقول: الجزئيُّ على معنيين بالاشتراك:

أحدهما: ما ذكرناه.

والثاني: هو الجزئي [٢٩/أ] المضافُ، وهو: كُلُّ أخصَّ يدخلُ تحت أعمَّ.

والجزئي بالتفسير الثاني يكون كليًّا؛ بخلاف الجزئي بالمعنى الأول، فإنه يستحيل أن يكون كليًّا.

مثال الكلِّي: «الإنسان» و«الواجب».

ومثال الجزئيِّ الحقيقي: «زيدٌ» [و] «هذا».

ومثال الجزئي المضاف: الحيوان؛ فإنه يندرج تحت الجسم، وهو أخصُّ منه، ومثاله: الواجب المضيَّق، والواجب الموسَّع؛ فإن كُلاًّ منهما مندرجٌ تحت كليٍّ آخر أعمَّ.

وأما الجزئي الحقيقيُّ: فلا نظير له في الشرع مما هو واجبٌ ابتداء؛ فإنَّ جميع الواجبات الشرعية كليات إلا أن بعضَهَا أعمُّ من بعض.

الضابط الثاني: أن الكليَّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

إلى الكليِّ الطبيعيِّ والمنطقيِّ والعقليِّ.

بيانه: وهو: أنا إذا قلنا: الحيوانُ كليٌّ، فههنا أمور ثلاثة: أحدها: الحيوان، وثانيها: كليَّة، وثالثها: الحيوان يفيدُ كونه كليًّا.

والأمور الثلاثة متغايرةٌ بالضرورة؛ فالمفهوم الأول: يسمى بالكليِّ الطبيعيِّ، والثاني: يسمى بالكلي المنطقي، والثالث: يسمى بالكلي العقلي، وأَنْتَ إذا فهمْتَ ما ذكرناه أمكنَكَ أن تجعل كلَّ واحدة من هذه الكليات الخَمس، وهي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصَّة، والعَرَضُ العامُّ -: منقسمًا إلى ثلاثة أقسام، وهي: المنطقي، والطبيعي، والعقلي.

الضابط الثالث هو: أن الكلي الطبيعي موجودٌ في الخارج؛ لأن هذا الحيوان موجود في الخارج، والحيوان جزء من هذا الحيوان بالضرورة، وجزءُ الموجود موجودٌ؛ فالكلي الطبيعي موجودٌ في الخارج.

وأما المنطقيُّ والعقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف.

والحق: ألاَّ وجود لهما في الخارج؛ وذلك لأن كلَّ موجود في الخارج فهو متشخِّص بالضَّرورة، ولا شَيْء من المتشخص بكليٍّ، فلا شيء من الموجود في الخارج بكليٍّ؛ فلا شيء من الكلي بموجود في الخارج؛ وهو المطلوب؛ فإذن الكلي المنطقي لا وُجُودَ له في الخارج، ويلزم من هذا ألاَّ يكون الكليُّ العقليُّ موجودًا بالضرورة [٢٩/ب].

واعلم[١]: أن بفهم هذا الضابط يحلُّ كثير من الشبهات، ومن جملة ما يرجع تحقيقُهُ إلى هذا الضابط مسألة «الحَال» وهى من معضلات العلوم، ويتعلّق بما ذكرنا دقائقُ كثيرةٌ استوعبناها فى المقدِّمة، فلتطلب منها. وإذا تقرَّرت هذه الضوابطُ فلنعدْ إلى شرح المتن، فنقول:

الفِعْلُ الواجبُ كلى وينقسمُ تقسيمه من وجوهٍ ثلاثةٍ: من أصحابنا: [من قال:] إنه يقتضى نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع الأجناس.

قال المصنف – رحمه الله – لَنَا: أَنَّ دَلِيلَ الْخِطَابِ نَقِيضُ النُّطْقِ، فَلَمَّا تَنَاوَلَ النُّطْقُ سَائِمَةَ الغَنَمِ، فَنَقِيضُهُ نَقِيضُ مَعْلُوفَةِ الغَنَمِ دُونَ غَيْرِهَا.

احتَجُّوا: بِأَنَّ السَّوْمَ يَجْرِى مَجْرَى الْعِلَّةِ فِى وُجُوبِ الزَّكَاةِ، وَيَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الْعِلَّةِ عَدَمُ المَعْلُولِ الحكم، لأنَّ الأَصْلَ اتحاد العلة.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ المَذْكُورَ سَوْمُ الغَنَمِ لاَ مُطْلَقُ السَّوْمِ؛ فانْدَفَعَ مَا قَالُوهُ.

الشَّرْح: اعلم – وفقك الله تعالى – أنه يتفرَّع عن القول بالمفهوم نفى إيجاب الزكاة فى معلوفة الغنم، وهل يقتضى ذلك نَفْىَ إيجاب الزكاة عن مُطْلق المعلوفةِ؛ حتى عن معلوفة البقر؟ فيه خلافٌ بين العلماء:

والمختار أنه يقتضى – تفريعًا على القول بالمفهوم – نَفْىَ الوجوب عن معلوفة الغنم لا غَيْرُ، ولا يقتضى نَفْىَ الوجوب عن معلوفة البقرِ وغيرها.

والدليلُ عليه: أنَّ المفهومَ نَقِيضُ المنطوقِ، ومعناه: أنَّ المنطوقَ يقتضى إيجابَ الزكاةِ فى سائمة الغنمِ، ومفهومُهُ نقيضُ منطوقِهِ؛ فيلزم أن يقتضى المفهومُ عَدَمَ إيجاب الزكاةِ فى معلوفةِ الغنم، لا فى مطلقِ المعلوفة؛ فإن نقيض سائمةِ الغنم معلوفةُ الغنمِ لا مُطْلَقُ المعلوفة.

احتجَّ الخصم: بأن السَّوْمَ يجرى مجرى علَّة الوجوب، فإذا انتفى السوم انتفت علَّة الوجوب، فلا تجب فى معلوفة البقر لانتفاء علَّته.

والجواب: لا نسلِّم أن السَّوْمَ يجرى مجرى العلة.

سلَّمناه؛ ولكنْ مطلق السَّوْمِ أو سَوْمُ الغنم؟:

---

(١) هكذا بالمخطوط: واعلم أن تعلق هذا الكلام بالمسألة العاشرة أليق. وكذلك المسألة الحادية عشرة والثانية عشرة بعد القسم الثانى فى المسائل المعنوية وقبل المسألة الأولى فى هذا القسم.

الأوَّل ممتنع، والثانى مسلم.

فالحاصل: أن معلوفة البقر انتفى عنها [٣٠/أ] سومُ الغنمِ، فسوم الغنم علّة إيجاب الزكاة فى الغنم؛ فيلزم انتفاء عدم إيجاب الزكاة فى الغنم السائمة عن معلوفة البقر، ولا يلزمُ مِنْ ذلك انتفاءُ علّة إيجاب الزكاة فى معلوفة البقر.

تنبيه: لفظ المصنِّف: «لنا: أن دليلَ الخطابِ نقيضُ النطقِ» من التناقض؛ فإنْ وجد فى بعض النسخ: «يقتضى»؛ من الاقتضاء - فهو غلط من الناسخ؛ فليعلم ذلك، والله تعالى أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الحَادِيَةَ عَشْرَةَ:

فى أَنَّ الآمِرَ، هَلْ يَدْخُلُ تَحْتَ الأَمْرِ؟

ذَكَرَ أَبُو الحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ فِيهِ تَفْصِيلاً لَطِيفًا؛ فَقَالَ: «هَذَا الْبَابُ يَتَضَمَّنُ مَسَائِلَ: أَوَّلُهَا: أَنَّهُ، هَلْ يُمْكِنُ أَنْ يَقُولَ الإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ: «افْعَلْ»؛ مَعَ أَنَّهُ يُرِيدُ ذَلِكَ الْفِعلَ؟! وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لا شُبْهَةَ فِى إِمْكَانِهِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ ذَلِكَ، هَلْ يُسَمَّى أَمْرًا؟:

وَالْحَقُّ: أَنَّهُ لاَ يُسَمَّى بِهِ؛ لأَنَّ الاِسْتِعْلاءَ مُعْتَبَرٌ فِى الأَمْرِ؛ وَذَلِكَ لاَ يَتحقَّقُ إِلاَّ بَيْنَ شَخْصَيْنِ،، وَمَنْ لاَ يَعْتَبِرُ - الاِسْتِعْلاءَ - فَلَهُ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الأَمْرَ طَلَبُ الفِعْلِ بِالقَوْلِ مِنَ الْغَيْرِ؛ فَإِذَا لَمْ تُوجَدِ الْمُغَايَرَةُ - لا يَثْبُتُ اسْم «الأَمْرِ».

وَثَالِثُهَا: أَنَّ ذَلِكَ، هَلْ يَحْسُنُ أَم لاَ؟:

وَالحَقُّ: أَنَّهُ لاَ يَحْسُنُ؛ لأَنَّ الفَائِدَةَ مِنَ الأَمْرِ: إِعْلامُ الغَيْرِ كَوْنَهُ طَالِبًا لِذَلِكَ الفعلِ؛ وَلاَ فَائِدَةَ فِى إِعْلامِ الرَّجُلِ نَفْسَهُ مَا فِى قَلْبِهِ.

وَرَابِعُهَا: إِذَا خَاطَبَ الإِنْسَانُ غَيْرَهُ بِالأَمْرِ هَلْ يَكُونُ دَاخِلاً فِيهِ؟:

وَالْحَقُّ أَنَّهُ: إِمَّا أَنْ يَنْقُلَ أَمْرَ غَيْرِهِ بِكَلامِ نَفْسِهِ، أَوْ بِكَلامِ ذَلِكَ الغَيْرِ:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَإِنْ كَانَ يَتَنَاوَلُهُ، دَخَلَ فِيهِ؛ وَإِلاَّ لَمْ يَدْخُلْ فِيهِ:

مِثَالُ الأَوَّلِ - أَنْ يَقُولَ: «إِنَّ فُلاَنًا يَأْمُرُنَا بِكَذَا». وَمِثَالُ الثَّانى - أَنْ يَقُولَ -: «إِنَّ فُلاَنًا يَأْمُرُكُمْ بِكَذا».

وأَمَّا الثَّانى - فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِى أَوْلَادِكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ١١]؛ فَهَذَا يَدْخُلُ الكُلُّ فِيهِ؛ لأَنَّ ذَلِكَ خِطَابٌ مَعَ جُمْلَة المُكَلَّفِينَ؛ فَيَتَنَاوَلُهُمْ بِأَسْرِهِمْ إلاَّ مَنْ خَصَّهُ الدليلُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أَنَّ الخلاف فى أن الآمر هَلْ يدخل تحت الأمر أم لا؟:

منعه بعض المعتزلة، وبعض أصحابنا؛ ونقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازى - رحمه الله تعالى - فى «شرحه للمع»[1] فقال: إذا أمر الله أو رسوله ﷺ بأمر -: لم يدخل ﷺ فى الأمر.

وقال بعض أصحابنا: يدخل؛ وهو قول بعض المعتزلة.

وقال القاضى عبد الوهاب المالكىُّ فى «الملخَّص»: إذا أمر الآمر بأمر لم يدخلْ تحت أمر نفسه؛ وأظن أنه ذكر فيه خلافًا شاذًّا.

وقال صاحب «العمد» القاضى عبد الجبار[2]: الصحيح أنه لا يتناول الأمر الآمر؛ وذلك لأنه لا يصح أن يأمر نفسه؛ ألا ترى أن الآمر شرطه أن يكون أعلى رتبة من المأمور، وهذا المعنى لا يصحُّ فى حق نفسه، وإذا لم يصح أن يأمر نفسه، لم يدخلْ مع غيره فى الأمر، وأما دخوله مع غيره فى الخبر، فصحيحٌ؛ فلا يمتنع أن يخبر عن نفسه؛ كما لا يمتنع أن يخبر عن غيره.

وأما أبو الحُسَيْن البصرىُّ فقد اختار التفصيلَ المذكورَ فى المَتْنِ، وهو واضحٌ لا إشكال فيه.

والذى يتعلّق بخصوص هذه المسألة: أنه إذا كان الآمر غَيْرَ الله تعالى؛ كالرَّسول ﷺ أو غيره، فهل يدخل الآمر تحت الأمر أم لا؟ فيه مذاهب:

الأول: أنه لا يدخل [٣١/ب]. الثانى: أنه يدخل. الثالث: التفصيل، وهو أن نقول: إما أن ينقل أمر غيره بكلام نَفْسِهِ، أو بكلام ذلك الغير: فإذا نقل أمر غيره بكلام نفسه: فإن تناوله دخل فيه؛ وإلا فلا. مثال المتناول أن يقول: «إنَّ فلانًا يأمرنا بكذا». ومثال غير المتناول أن يقول: «إن فلانًا يأمركم بكذا». هذا إذا نقل أمر غيره بكلام نفسه.

---

(١) ينظر اللمع (٢٠).

(٢) ينظر المعتمد (١/١٣٧).

وأما إذا نقل أمر ذلك الغير بكلام ذلك الغير؛ مثاله: قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ [النساء:١١] فهذا يدخل الكلّ فيه؛ لأن ذلك خطاب مع جملة المكلّفين.

والدليل عليه: أن الأمر يستدعى آمرًا ومأمورًا متغايرَيْنِ بالضرورة.

لا يقال: اجتمع فى الإنسان العقلُ والنفسُ، فالعقل يأمر النفسَ؛ فلا نسلِّم أن فائدة [الأمر] إعلام الغير كونَهُ طالبًا لذلك الفعل؛ وهذا لأن الإعلام هو الإخبار، أى: إدخال الإنسان فى العلم نحو: «أسمعتُهُ» أى: أدخلته فى السماع، وهما غير الأمر؛ لأن الأمر هو الطلب الجازم، وهو ليس بإعلام ولا إخبار، بل الإخبار يلزمه؛ لأنا نقول: العقل والنفس: إما أن يكونا شخصين متغايرين فاهمين أو لا؟:

فإن كان الأول: فلا شبهة فى تجويز كون العقل آمرًا للنفس، وإن لم يكونا استحال كون العقل آمرًا للنفس - والحالة هذه - بالضرورة؛ على أنا نقول: كون الإنسان آمرًا نفسه أمرًا حقيقيا باطلٌ بالوجدان؛ نعم: كون العقل آمرًا للنفس له تفسير آخر يصحُّ، [وقد] بَيَّنَّا ذلك فى العلوم العقلية؛ وليس هذا موضع بيانه.

أما قوله: «لا نسلِّم أن فائدة الأمر إعلامُ الغير كونه طالبًا منه الفعل».

قلنا: هذه فائدة الأمر ظاهرة غاية الظهور؛ فلا يقبل المنع.

أما قوله: «الأمر هو الطلبُ، وليس بإعلام، بل الإعلام يلزمه».

قلنا: نحن لا ندعى إلاَّ ذلك؛ فلا يصلح أن يكون سندًا للمنع، بل هو اعتراف منه بالمدعى [٣٢/أ].

قال صاحب «التنقيح»: ليس فيها - أى: فى هذه المسألة - كثير فائدة؛ لأن اللفظ إن لم يصلح لتناوله وضعًا؛ كقوله: «افعلوا، أو أَوْجَبْتُ عليكم» فلا وجه لتخييل الاندراج، وإن صلح فلا سبيل إلى الإخراج، واعلم أن هذا قريبٌ من التفصيل المذكور فى المسألة، ولا يدلُّ على أنه ليس فى المسألة كثير فائدة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةَ عَشْرَةَ:

فِي الأَمْرِ الْوَارِد عَقِيب الأَمْر بِحَرْفِ العَطْفِ وَبِغَيْرِ حَرْف العَطْفِ:

القَائِلُ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ»، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «افْعَلْ» - لَمْ يَخْلُ الأَمْرُ الثَّانِى: إِمَّا أَنْ يَتَنَاوَلَ مُخَالِفَ مَا يَتَنَاوَلُهُ الأَمْرُ الأَوَّلُ، أَوْ مُمَاثِلَهُ: فَإِنْ تَنَاوَلَ مَا يُخَالِفُهُ - اقْتَضَى شَيْئًا آخَرَ - لاَ مَحَالَةَ - وَهُوَ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: يَصِحُّ اجْتِمَاعُهُ مَعَ الأَوَّل. وَالآخَرُ: لاَ يَصِحُّ: فَالَّذِى يَصِحُّ اجْتِمَاعُهُ مَعَ

الأَوَّل - يَجبُ عَلَى المَأْمور فِعْلُهُمَا: إِمَّا مُجْتَمِعَيْن، أو مُفرَّقَيْن؛ إلاَّ أَنْ تَدُلَّ دَلالَةٌ مُنْفصِلَةٌ عَلَى وُجُوبِ الجَمْع، أَوْ وُجُوبِ التَّفْرِيق: مِثَالُهُ - قَوْلُ القَائِلِ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ، صُمْ».

وَأَمَّا مَا لا يَصِحُّ أَنْ يَجْتَمِعَ مَـعَ الأَوَّل: فَتَـارَةً: لاَ يَصِحُّ الاِجْتِمَـاعُ عَقْـلاً؛ كَـالصَّلاة الوَاحِدَةِ فِي مَكَانَيْن. وَتَارَةً: لاَ يَصِحُّ سَمْعًا؛ كَالصَّلاةِ، وَالصَّدَقَةِ.

وَكِلاَ القِسْمَيْنِ لاَ يَصِحُّ الأَمْرُ بِفِعْلِهِمَا إِلاَّ مُفْتَرِقَيْن.

أَمَّا إذا تَنَاوَلَ الأَمْرُ الثَّانِى مِثْلَ مَا تَنَاوَلَهُ الأَمْرُ الأَوَّلُ - فَلاَ يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُـونَ ذَلِـكَ المَأْمُورُ بِهِ يَصِحُّ التَّزَايُدُ فِيهِ، أَوْ لاَ يَصِحُّ:

فَإِنْ صَحَّ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ الثَّـانِى غَـيْرَ مَعْطُـوفٍ عَلَـى الأَوَّلِ، أَوْ يَكُـونَ مَعْطُوفًـا عَلَيْهِ:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْطُوفًا عَلَيْهِ: فَعِنْدَ القَاضى عَبْدِ الجَبَّار: أَنَّهُ يُفِيدُ غَيْرَ مَا يُفِيدُهُ الأَوَّلُ؛ إِلاَّ أَنْ تَمْنَعَ العَادَةُ مِنْ ذَلِكَ، أَوْ يَرِدَ الأَمْر الثَّانِى مُعَرَّفًا؛ وَهَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ.

وَقَالَ أَبو الحُسَيْنِ البَصْرِىُّ: الأَشْبَهُ الْوَقْفُ. مِثَالُ مَا تَمْنَـعُ مِنْـهُ العَـادَةُ - قَـوْلُ القَـائِلِ لِغَيْرِهِ: «اسْقِنِى مَاءً، اسْقِنِى مَاءً» فَالعَادَةُ تَمْنَـعُ مِـنْ تَكْـرَارِ سَـقْيِهِ فِـى حَـالَـةٍ وَاحِـدَةٍ؛ فِـى الأَكْثَرِ.

وَمِثَالُ مَـا يَمْنَـعُ مِنْـهُ التَّعْرِيـفُ الحَـاصِلُ بـالأَمْرِ الثَّـانِى - قَـوْلُ القَـائِلِ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ رَكْعَتَيْن»؛ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لَهُ: «صَلِّ الصَّلاةَ» - انْصَرَفَ إِلَى تِلْكَ الرَّكْعَتَيْنِ؛ لأَنَّ لاَمَ الجِنْـسِ تَنْصَرِفُ إِلَى العَهْدِ المَذْكُور.

وَمِثَالُ مَا يَعْرَى عَنْ كِلاَ القِسْمَيْنِ - قَوْلُ القَائِلِ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ غَدًا رَكْعَتَيْن، صَلِّ غَـدًا رَكْعَتَيْن»؛ وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ يُفِيدُ غَيْرَ مَا يُفِيدُهُ الأَوَّلُ - وَجْهَان:

الأَوَّلُ: أَنَّ الأَمْرَ يَقْتَضِـى الْوُجُـوبَ، وَالفِعْـلُ الأَوَّلُ وَجَـبَ بـالأَمْرِ الأَوَّل؛ فَيَسْتَحِيلُ وُجُوبُهُ بالأَمْرِ الثَّانِي؛ لأَنَّ تَحْصِيلَ الحَاصِلِ مُحَالٌ؛ فَلَو انْصَرَفَ الأَمْـرُ الثَّـانِى إِلَـى الفِعْـلِ الأَوَّلِ - لَزِمَ حُصُولُ مَا يَقْتَضِى الوُجُوبَ مِـنْ غَـيْرِ حُصُـولِ الأَثَـرِ؛ وَذَلِـكَ غَـيْرُ جَـائِزٍ؛ فَوَجَبَ صَرْفُهُ إِلَى فِعْلٍ آخرَ.

الثَّانِى أَنَّا لَوْ صَرَفْنَا الأَمْرَ الثَّانِى إِلَى عَيْـنِ مَـا هُـوَ مُتَعَلَّـقُ الأَمْـرِ الأَوَّلِ - لَكَـانَ الأَمْـرُ

الثَّانِي تَأْكِيدًا، وَلَوْ صَرَفْنَاهُ إِلَى غيرِهِ - لأَفَادَ فَائِدَةً زَائِدَةً:

وَإِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ أَنْ يُفِيدَ الْكَلامُ فَائِدَةً أَصْلِيَّةً، وَبينَ أَنْ يُفِيدَ تَأْكِيدًا - فَلا شَكَّ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الأَوَّلِ أَوْلَى.

[و] أَمَّا إِنْ كَانَ الأَمْرُ الثَّانِي مَعْطُوفًا عَلَى الأَوَّلِ - فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُعَرَّفًا -: فَإِنَّهُ يُفِيدُ غَيْرَ مَا يُفِيدُهُ الأَوَّلُ؛ - لأَنَّ الشَّيْءَ لاَ يُعْطَفُ عَلَى نَفْسِهِ. مِثَالُهُ أَنْ يَقُولَ القَائِلُ لِغَيْرِهِ: «صَلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ».

فَأَمَّا إِنْ كَانَ الأَمْرُ الثَّانِي مَعْطُوفًا عَلَى الأَوَّلِ، وَمُعَرَّفًا؛ كَقَوْلِ القَائِلِ لِغَيْرِهِ «صَلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَصَلِّ الصَّلاَةَ» فَعِنْدَ أَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ أَنَّ الأَشْبَهَ هُوَ: الوَقْفُ؛ فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: يَجبُ حَمْلُهُ عَلَى تِلْكَ الصَّلاَةِ؛ لأَجْلِ لاَمِ التَّعْرِيفِ، ويُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: بَلْ يَجبُ حَمْلُهُ عَلَى صَلاَةٍ أُخْرَى؛ لأَجْلِ العَطْفِ؛ وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا بِأَوْلَى مِنَ الآخَرِ؛ فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ.

وَعِنْدِي: أَنَّ هَذَا الأَخِيرَ أَوْلَى؛ لأَنَّ لاَمَ الجِنْسِ: قَدْ تَكُونُ لِتَعْرِيفِ المَاهِيَّةِ، كَمَا قَدْ تَكُونُ لِتَعْرِيفِ المَعْهُودِ السَّابِقِ؛ فَبِتَقْدِيرِ أَنْ تَكُونَ[لِتَعْرِيفِ الْمَعْهُودِ] السَّابِقِ: فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ المَعْهُودُ السَّابِقُ - هُوَ: الصَّلاَةَ الَّتِي تَنَاوَلَهَا الأَمْرُ الأَوَّلُ، ويُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ صَلاَةً أُخْرَى تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - بَقِيَ العَطْفُ سَلِيمًا عَنِ المُعَارِضِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ الثَّانِي أَمْرًا بِمِثْلِ مَا تَنَاوَلَهُ الأَمْرُ الأَوَّلُ، وَكَانَ ذَلِكَ مِمَّا لاَ يَصِحُّ فِيهِ التَّزَايُدُ فِي المَأْمُورِ بِهِ - فَلاَ يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ عَقْلاً؛ كَقَتْلِ زَيْدٍ، وَصَوْمِ يَوْمٍ.

أَوْ يَمْتَنِع ذَلِكَ شَرْعًا؛ كَعِتْقِ زَيْدٍ؛ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ يَجُوزُ أَنْ يَتَزَايَدَ عِتْقُهُ، وَيَقِفَ تَمَامُ حُرِّيَّتِهِ عَلَى عَدَدٍ؛ كَالطَّلاَق. وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ التَّزَايُدُ فِي المَأْمُورِ بِهِ - لَمْ يَخْلُ الأَمْرَانِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَا عَامَّيْنِ، أَوْ خَاصَّيْنِ، أَوْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالآخَرُ خَاصًّا:

فَإِنْ كَانَا عَامَّيْنِ، أَوْ خَاصَّيْنِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورُهُمَا وَاحِدًا، وَأَنْ يَكُونَ الأَمْرُ الثَّانِي تَأْكِيدًا لِلأَوَّلِ؛ سَوَاءٌ وَرَدَ مَعَ حَرْفِ العَطْفِ، أَوْ بِدُونِه.

مِثَالُ «العَامَّيْنِ» بِحَرْفِ عَطْفٍ - قَوْلُ القَائِلِ لِغَيْرِهِ: «اقْتُلْ كُلَّ إِنْسَانٍ، وَاقْتُلْ كُلَّ إِنْسَانٍ». وَمِثَالُهُ بِلاَ حَرْفِ عَطْفٍ - أَنْ يَسْقُطَ مِنَ الأَمْرِ الثَّانِي حَرْفُ العَطْفِ.

وَمِثَالُ «الخَاصَّيْنِ» بحَرْفِ عَطْفٍ، وَبِغَيْرِ حَرْفِ عَطْـفٍ - قَوْلُـهُ: «اقْتُـلْ زَيْـدًا، وَاقْتُـلْ زَيْدًا»، وَقَوْلُهُ: «اقْتُلْ زَيْدًا، اقْتُلْ زَيْدًا».

وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالآخَرُ خَاصًّا؛ سَوَاءٌ تَقَـدَّمَ العَـامُّ أَوِ الخَـاصُّ - فَـالأَمْرُ الثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى الأَوَّلِ، أَوْ غَيْرَ مَعْطُوف عَلَيْه: فَإِنْ كَانَ مَعْطُوفًا عَلَيْـهِ فَمِثَالُهُ: قَوْلُ القَائِلِ: «صُمْ كُلَّ يَوْمٍ، وَصُمْ يَوْمَ الجُمُعَةِ»:

فَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ «يَوْمَ الجمعَةِ» لاَ يَكُونُ دَاخِـلاً تَحْـتَ الكَلامِ الأَوَّلِ؛ لِيَصِـحَّ حُكْـمُ الْعَطْفِ.

وَالأَشْبَهُ: الوَقْفُ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ تَرْكُ ظَاهِرِ العُمُومِ - أَوْلَى مِنْ تَرْكِ ظَاهِرِ العَطْفِ، وَحَمْلِهِ عَلَى التَّأْكِيدِ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الأَمْرُ الثَّانِي غَيْرَ مَعْطُوفٍ - فَمِثَالُهُ: قَوْلُ القَائِلِ: «صُمْ كُـلَّ يَـوْمٍ، صُـمْ يَوْمَ الجُمُعَةِ»؛ فَهَهُنَا: عُمُومُ أَحَد الأَمْرَيْنِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الآخَرَ وَرَدَ تَـأْكِيدًا؛ لأَنَّـهُ لَـمْ يَبْـقَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ شَيْءٌ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ عادةَ كثـيرٍ مـن المصنِّفـين فـى أصـول الفقـه جَعْلُ المقصود بما ضمنه المصنِّف فى هذا التقسيم فى مسألتين:

إحداهما: الأمر إذا تكرَّر بغير حرف العطف.

ثانيهما: الأمر إذا تكرَّر بحرف العطف.

وأبو الحسين البصريُّ سلك مسلكًا آخر، وهـو: ذكـر تقسيم تخرج منه مواضـع الخلاف ومواضع الإجماع.

والمصنِّف سلك مسلكه فى المعنَى والعبارة، إلاَّ أنـه خالفـه فـى مواضـع، فلننقُـلْ أَوَّلاً مذاهب النَّاس، ثم نرجع إلى شرح ما قاله المصنِّف، فنقول:

قال ابن بَرْهَان فى كتابه المسمَّى بـ «الأوسط»: الأمر إذا ورد بعد الأمر، هل يقتضـى التكرار فى الفعل المأمور به أم لا؟ اختلف العلماء فيه:

فذهب معظم العلماء: إلى أنه يقتضى التكـرار؛ فيجـب عليـه بـالأمر الثـانى مِثْـلُ مـا وجب عليه بالأمر الأول:

ونقل عن بَعْضِ العلماء: أنه قال: إنه لا يَجِبُ عليه به شيء؛ بل يحمل على التأكيد.

وقال أبو بكر بن فُورك الأصبهانيُّ: الأمر إذا تكرَّر هل يتكرَّر المَأْمُورُ بِهِ[1] أَمْ يقتضى بجميعه فِعْلَ مرة؟

اعلم: أنه إذا لم يتكرَّر على طريق التأكيد تكرَّر المأمور [به] [2]؛ وذلك أنه قد يقول الرجل لصاحبه: «عَجِّلْ عَجِّلْ، قُمْ قُمْ»، على معنى التحريض والتأكيد، فإن علم أنه لم يجر هذا المجرى، فهو متكرر؛ لأنَّ حمله على فائدتين أولَى من حمله على فائدة، ويجرى [٣٢/ب] مجرى الخبرين؛ لأن شرط الأسماء إذا تغايرت أن تتغاير مسمَّياتها إلا أن يدلَّ الدليل على المشاركة.

وقال أبو بَكْر الصيرفيُّ: لا يتكرَّر بتكرر الأمر، والذى يصحُّ من ذلك: أنه إذا كان يَرِدُ للتأكيد والحث، ويرد للتكرار - لم يُحْمَلْ على أحدهما إلا بدلالة.

وقال الباجى فى كتابه المسمى بـ «الجامع» فى أصول الفقه: تكرار الأمر بالشىء يقتضى تكرار المأمور به[3] عند جماعة شيوخنا؛ وهو الظاهر فى مَذْهَب مالك - رضى الله عنه - وإليه ذهب عامَّة أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - وقال أبو بكر الصيرفيُّ: لا يقتضى التكرار، وقال أبو بكر بن فُورَكَ: لا يحملُ على تأكيد ولا تكرار إلا بدليلٍ.

ثم قال: هذا إذا كان اللفظُ الثانى كاللفظ الأول؛ نحو قولك: «اضْرِبْ زَيْدًا، اضْرِبْ زَيْدًا» وههنا معان تدلُّ على أن الثانى غير الأول دون خلاف، وذلك ألاَّ يكون الفعل الأولُ من جنس الثانى؛ نحو قولك: «اضرب زيدًا، أعطه درهمًا»، أو أن يكون الفعل الثانى فى غير المعنى الأول؛ نحو قولك: «اضْرِبْ زَيْدًا، اضرب عمرًا» وإن عطف أحد الفعلين على الآخر؛ نحو قولك: «اضْرِبْ زَيْدًا، وَاضْرِبْ زَيْدًا»؛ لأن أهل اللغة قد قالوا: الشَّيْء لا يعطف على نفسه، ومن ذلك - أيضًا - أن يرد الأمر بعد امتثال موجب الأول، وما يتعيَّن فيه التأكيد قول القائل: «اقْتُل زَيْدًا، اقْتُلْ زَيْدًا» «أَعْتِقْ عَبْدِى، أَعْتِقْ عَبْدِى».

وقال القاضى عبد الوهَّاب: «اضربْ زيدًا أو اضْرِبْهُ» فيه الخلاف:

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) ينظر أحكام الفصول (ص/٢٠٤).

منهم: من يحمله على التأكيد، ومنهم من يحمله على التكرار؛ وهو الأقوى.

واختلف أصحاب الشافعي في ذلك: فمنهم من ذهب إلى التأكيد، ومنهم من ذهب إلى التكرار.

وقال أبو الخَطَّاب الحنبلي في «تمهيده»: إذا قال: «صلِّ غدًا ركعتَين؛ وصلِّ غدًا ركعتَيْنِ» فإنه لا يقتضي تكرار المأْمور به؛ وهو قول الجبائي، وعن الشافعي [٣٣/أ] كالقولين.

هذا ما نقله الأئمة من الخلاف والوفاق، في أقسام هذه المسألة، ولنرجع إلى شرح ما قاله المصنِّف.

القائل: إذا قال لغيره: «افْعَلْ» ثم قال له «افْعَلْ» أي: بغير حرف العطف - لم يخل الأمر الثاني إما أن تناول فعلاً مخالفًا لما تناوله الأمر الأول، أو فعلاً مماثلاً لما تناوله الأمر الأول، فإذا تناول فعلاً مخالفًا لما تناوله الأمر الأول، فمثاله: «صَلِّ، صُمْ»، فيكون كل واحد من الأمرين مقتضيًا سببًا آخر جزمًا؛ فيجب كل واحد منهما.

ثم نقول: هذا القسم ضربان؛ أحدهما: يصِحُّ اجتماعهما. والثاني: لا يصحُّ اجتماعهما.

أمَّا الأول فهو الذي يصحُّ فعلهما إمَّا مجتمعَيْن أو متفرقَيْن، ووجوبُ تعلُّقهما على الاجتماعِ أو الافتراق - إنَّما يؤخَذُ من دليل آخر.

وأمَّا إذا لم يصحَّ اجتماعهما، فعدَمُ صحَّة اجتماعهما تارةً يكون عقلاً، وتارة يكون سمعًا.

قال المصنِّف: «مثاله: الصَّلاة الواحدة في مكانين» وفي هذا المثال نَظَرٌ؛ وذلك لأنَّ الأمر بالصلاة في مكانين ليس أمرًا بشيئين مختلفين؛ ضرورةَ أنَّ الصلاة ماهيَّةٌ واحدةٌ، فإذا قال: «صَلِّ ركعتَيْنِ في مَكَّة، صَلِّ رَكْعَتَيْنِ فِي المَدِينَة» فلم يأمره بشيئين مختلفين في الحقيقة؛ فالمثلان هما [الشيئان اللذان في تمام الحقيقة][(١)].

الأول: بحسب المأمور به. الثاني: بِحَسَبِ الوقت الذي أمر بفعل المأمور فيه. الثالث: بحسب المأمور.

أما الأول فنقول: إما أن يكون [المأمور به] فعلاً معينًا، أو فعلاً غير معيَّن؛ الأول: هو المسمَّى بالواجب المعيَّن؛ كالإيمان والصلاة والصوم وغيرها، والثاني: هو المسمَّى بالواجب المخير؛ كخصال الكفارة، وهي: الإعتاق والإطعام والصيام.

---

(١) سقط في «أ».

التقسيم الثانى: بحَسَب الوقت المأمور فيه، فنقول: وقت الفعل المأمور به: إما أن يكون معينًا أو غير معيَّن، فإن كان معينًا فهو الواجب المضيَّق، وإن لم يكن معينًا فهو [٣٢/ب] الواجب الموسَّع:

مثال الأول: الصلاة فى الوقتِ بَحْيثُ لم يَبْقَ من الوقت إلا مقدار ما يوقع فيه أربع ركعات.

مثال الثانى: كما فى صلاة الظهر والعصر والحج والنذور والكفَّارات.

التقسيم الثالث: بحسب المأمور، فنقول: الشخص المأمور: إما أن يكون معينًا أو غير معين: فإن كان معينًا فهو الواجب على التعيين، وإن لم يكن معينًا فهو الواجب على الكفاية.

تنبيه: قد تحصَّلنا على ثلاثة أنواع فى الواجب، ومقابله بثلاثة أنواع أخرَى من الواجب.

بيانه: الواجبُ المعيَّن، والواجبُ المضيَّق، والواجبُ الذى هو فَرْضُ عَيْنٍ.

ومقابلاتها ثلاثة: الواجب المخيَّر، والواجب الموسَّع، والواجب على الكفاية، والثلاثة الأوَلُ: تشتركُ فى كون كلِّ واحد منها معينًا، والثلاثة الأخيرة: تشتركُ فى كون كل واحدِ منها غير معيَّن، لكن ليس التعيين فى الثلاثة الأولِ يجعلُ كلّ واحد منها جزئيًّا حقيقيًّا، ويكون ذلك شرعًا عامًّا.

وبيانه: هو أن الفعل الجزئى الحقيقى هو الصَّادِرُ من عمرو، فيستحيل التكليف به؛ وإلا يلزم التكليف بالمحالِ، وهو محالٌ؛ على ما سيأتى بعد ذلك، إن شاء الله تعالى؛ فإذن: التكليف فى الثلاثة بالقدر المشترك بين أفعال تشترك فى الحقيقة، وهو الكلىُّ الطبيعىُّ، ولا تخيير فيه؛ فإنه شىء واحد، والتخيير فى شىء واحد محالٌ، والتخيير واقع فى الخصوصيات، وهى متعدِّدة، ولكن لا يسمَّى واجبًا [مخيرًا]؛ بسبب هذا التخيير.

وأما الثلاثة الأخيرة: فالتكليفُ - أيضًا - بالقدر المشترك، إلا أن القدر المشترك هو مشترك بين أفعال مختلفة بالحقيقة.

بيانه: أن الواجب عليه فعل إحدى الخصال الثلاثة، وكون كل واحدة مِنْ إحدى الخصال الثلاثة قدرًا مشتركًا بين الثلاثة - ظاهرٌ غايَةَ الظهور، وكون [٣٣/أ] الأفعال الثلاثة مختلفة بالحقيقة بعد الاشتراك فيما ذكرنا - أيضًا واضحٌ؛ وذلك لأن فعل الإطعام

مغايرٌ لِفِعْلِ الإعتاق بالحقيقة؛ وأما أن حقيقة الصيامِ مغايرةٌ للخصلتين الأوليين - فلأن الصيام: كَفٌّ محضٌ مقرونٌ بالنية؛ فالقدر المشترك لا تَخيير فيه، وإنما التخيير في الخصوصيات؛ بدليل جواز ترك كل خصوص بدلاً عن الإتيان بالآخر، وعدم جواز ترك القدر المشترك يدلُّ على أن لا تخيير في القدر المشترك؛ فحيث الوجوب لا تخيير فيه أصلاً، وحيث التخيير لا وجوب فيه.

فإن قيل: «المشتركُ واحدٌ، فلا يتصوَّر فيه التخيير، والخصوصيات متعدِّدة، ولكنها جائزة الترك، والتخيير بين أمور يجوز ترك كلٍّ واحد منها لا معنى له»:

قلنا: المشتركُ واجبٌ بمعنى أن الواجب ما يصدُقُ عليه أنه إحدى الخصال، وهو المشتركُ، والمشتركُ لا يمكنُ أن يؤتى به إلاَّ في ضمن خاصٍّ؛ فيلزم وجوب إحدى الخصوصيات؛ لأنه يتوقَّف عليه فعل الواجب، لكن لا يجب خصوص بخصوصه؛ فيتعدَّد الواجب؛ لأن الواجب: إما القدر المشترك مع هذا الخصوص، أو القدر المشترك مع الخصوص الثاني، أو القدر المشترك مع الخصوص الثالث، وينبغي أن ننبه - ههنا - لما قيل في العلوم العقلية: أنَّ الموجود في كلِّ نوع حِصَّة من الجنس، والموجود في كل صنف حِصَّة من النوع؛ وكذلك الكلام في الشخص.

[وقد تنبَّه السهرورديُّ صاحب «التنقيحات» لِمَا ذكرنا، وعبَّر عنه بعبارة عجيبة، فقال: اعْلَمْ: أن في خصالِ الكفَّارة جهةَ وجوبٍ، وجهةَ جواز، أمَّا اختيار هذا بعينه - فهو جائزٌ بإيقاع التعيين من حيث الحقيقةُ النوعيَّةُ أو الشخصيَّةُ، ليس بواجب؛ فإن في تجويز فعلِ غيرها تجويز تركها، وكيف يجب ما جاز [٣٣/ب] تركه؛ إذا لم يجب عليه؛ فيكون قد فعل غَيْرَ الواجب؟! وهذا منشأ غلط مَنْ غَلِطَ، ولا شكَّ في أنه من حيث إيقاعُ ذاتِهِ المتعيِّنة واقعٌ جائز، أو فيه حيثية إيقاع الوجوب؛ وهو أنَّه واحدٌ من الثلاثة مُطلَقًا، أو واحدٌ من الثلاثة خاصًّا غير خاصٍّ، ومتعينًا غير متعيِّن، فأمَّا التعيين المانع من الشركة فواقعٌ جائزًا، والحيثية الواجبةُ - وإن تشخصت بالوقوع - هي أعمُّ، فمن هذا يعلم جهتي حيثيَتَيِ الوجوب والجواز. هذا لفظه، ومعناه ما لخصناه،، والله أعلم بالصواب].

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الأُولَى: قَالَت الْمُعْتَزِلَةُ: الأَمْرُ بالأَشْيَاءِ عَلَى التَّخْيِيرِ - يَقْتَضِي وُجُوبَ الكُلِّ عَلَى التَّخيير. وَقَالَتِ الفُقَهَاءُ: الوَاجِبُ وَاحِدٌ لاَ بِعَيْنِهِ.

وَاعْلَمْ: أَنَّهُ لاَ خِلاَفَ فِي المَعْنَى بَيْنَ القَوْلَيْنِ: لِأَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ قَالُوا: المُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «الكُلُّ

وَاجبٌ عَلَى البَدَلِ» - هو أَنَّهُ: لاَ يَجُوزُ لِلْمُكَلَّفِ الإِخْـلاَلُ بِجَمِيعِهَـا، وَلا يَلْزَمُـهُ الجَمْـعُ بَيْنَهَا، وَيَكُونُ فِعْلُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنهَا مَوْكُولاً إِلَى اخْتِيَارِهِ.

وَالفُقَهَاءُ عَنَوْا بقَوْلِهِمْ: «الوَاجِبُ وَاحِـدٌ لاَ بعَيْنِـه» - هَـذَا المَعْنَـى بعَيْنِـه؛ فَـلاَ يَتَحَقَّـقُ الخِلاَفُ أَصْـلاً. بَـلْ: هَهُنَـا مَذْهَـبٌ يَرْوِيـه أَصْحَابُنَـا عَـنِ المُعْتَزِلَـةِ، وَيَرْوِيـهِ المُعْتَزِلَـةُ عَـنْ أَصْحَابِنَا، فَاتَّفق الفَرِيقَان عَلَى فَسَادِهِ، وَهُوَ: أَنَّ الوَاجبَ - وَاحدٌ مُعَيَّنٌ عِنْدَ اللّـه تَعَـالَى، غَيْرُ مُعَيَّنٍ عِنْدَنَا؛ إِلاَّ أَنَّ اللّه تَعَالَى عَلِمَ أَنَّ المُكَلَّفَ لاَ يَخْتَارُ إِلاَّ ذَلِـكَ الَّـذِى هُـوَ وَاجِـبٌ عَلَيْهِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا القَوْل -: أَنَّ التَّخْيِـيرَ مَعْنَـاهُ: أَنَّ الشَّـرْعَ جَـوَّزَ لَـهُ تَـرْكَ كُـلِّ وَاحِد منهما؛ بشَرْطِ الإِتْيَان بالآخرِ؛ وَكَوْنُهُ وَاجبًا عَلَى التَّعْيِين عِنْدَ اللّه تَعَـالَى - مَعْنَـاهُ: أَنَّهُ تَعَالَى مَنَعَهُ مِنْ تَرْكِهِ عَلَى التَّعْيِين؛ وَالجَمْعُ بَيْنَ جَوَازِ التَّرْكِ، وَعَدَمِ جَوَازِهِ - مُتَنَاقِضٌ؛ فَصَحَّ مَا ادَّعَيْنَاهُ: أَنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُما وَاجبًا عَلَى التَّعْيِين.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابُد من نَقْلِ ما قاله الفُضَـلاَءُ مـن المذاهـب المنقولة فى المسألة، فيما نقله المصنِّف فى الواجب المخيَّر الممثَّل بخصال الكفارة، فنقول:

قال المعتزلة: إن الكلَّ واجبٌ على سبيل التخيير.

وقال الفقهاء: الواجبُ واحدٌ لا بعينه[1].

وقيل: الواجب واحد معيَّن عند الله، غَيْرُ معيَّن عندنا.

ثم قال: القولان الأولان يعودان فى المعنى إِلَى قولٍ واحدٍ؛ هذا ما قاله المصنِّف.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: اختلف الناس فى أَن خلاف الفقهاء مع المعتزلـة، هَـلْ هـو عائدٌ إلى خلافٍ لفظىٍّ فقطْ مع الاتفاق على المعنَى؟ أو نقول: بين الفقهاء والمعتزلـة فـى هذه المسألة خلافٌ معنوىٌّ؟

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدى ١/١٩٤، البرهان ١/٢٦٨، الإبهاج ١/٨٤، التمهيد للأسنوى ص (٧٩)، نهاية السول ١/١٣٢، المختصر لابن اللحام ص (٦١): التبصرة ص (٧٠)، المستصفى ١/٤٣، منتهى الوصول ص (٢٤)، المعتمد ١/٨٧، التحصيل ١/٣٠٢، البحر المحيط ١/١٨٦، روضة الناظر ص (١٧)، المسودة ص (٢٧)، شرح التنقيح ص (١٥٢)، تيسير التحرير ٢/٢١٢، فواتح الرحموت ١/٦٨، العدة ١/٣٠٢، مفتاح الوصول للتلمساني ص (٣٠)، اللمع ص (٩)، جمع الجوامع ١/١٧٥، القواعد والفوائد ص (٦٥).

فالذى يظهر من كلام الغزالى[1]، وابن فورك: أن الخلاف معنوىٌّ؛ وهو اختيار صاحب «الإحكام» والتلمسانى من المتأخرين.

والذى اختاره إمام الحرمين[2]: أن الخلاف لفظى فقط، ولا خلاف بين الفريقين من حيث المعنى؛ وهذا هو اختيار صاحب المعتمد[3]، واختيار المصنِّف.

فلننقل ألفاظ الأئمَّة المصنِّفين فى أصول الفقه فى هذه المسألة [٣٤/أ]، فنقول:

قال إمام الحرمين[4]: الأمر بالشىء من أشياء إذا كان محمولا على الوجوب يقتضى وجوب شىء واحد منها، ونقل أصحاب المقالات عن أبى هاشم أنه قال: الأشياء كلها واجبة، والمسألة تمثَّل بالخلال [المذكورة] فى كَفَّارة اليمين، وهذه المسألة [أراها] عريَّة عن التحصيل؛ فإن النقل إنْ صحَّ عنه، [فليس آيلاً فى] التحقيق [إلى خلاف] معنوى، وقصارى ذلك: نسبة الخصم إلى الحيف فى العبارة؛ فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعًا، لم يثبت له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحدة؛ فلا تبقى مع هذا الوصف الخصال بالوجوب تحصيلاً. وتأويلُ هذا اللفظِ عند البَهْشَمِيَّة: أنه ما من خصلة من الخصال التى وقع التخيير فيها إلا وهى لو فرضت واقعة لكانَتْ واجبة؛ وهذا مغزى المسألة؛ هذا لفظ الإمام فى «البرهان».

[وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى «شرحه للمع»: إذا أمر الله أو رسوله بِفِعْلٍ من فعلَيْنِ، أو ثلاثةٍ، أو أكثرَ من ذلك - فالواجبُ واحدٌ منها غير معيَّن؛ كالأمر بالتكفير فى كَفَّارة اليمين. وقالَتِ المعتزلة: الجميعُ واجبٌ؛ فإنْ أرادوا بذلك تساوى الجميع بالخطاب على سَبِيلِ الوجوبِ، أو فى التسمية؛ فأيهما كان فهو فاسدٌ، وسنتكلَّم علَيه؛ فَلا تكون فائدة، وإنما هو اختلاف مجرَّد يعود إلى العبارة؛ لأنا لا نختلف أنه لا يجب عليه فعل الجميع].

وقال ابن فُورَكَ: القول فى الأمر إذا كان مخيرًا فيه بين أشياء، هَلْ كلُّها واجبة أم لا؟ فزعم قوم: أن كلَّها واجبة، فإذا فعل واحدًا منها سقط الباقى عنه؛ وهم المعتزلة.

---

(١) ينظر المستصفى (١/٦٧).

(٢) ينظر البرهان (١/٢٦٨).

(٣) ينظر المعتمد (١/٧٩).

(٤) ينظر البرهان (١/٢٦٨).

قال أصحابنا: إن واحدًا منها واجب(١).

وقال الغزالى(٢) فى «المستصفى»: الواجب ينقسم إلى معيَّن، وإلى مبهم بين أقسام محصورةٍ، ويسمى واجبًا مخيَّرًا؛ كخصلة من خصال الكفارة؛ فإنَّ الواجب من جملتها واحد لا بعينه.

وأنكرت المعتزلة ذلك؛ فقالوا: لا معنى للإيجاب مع التخيير؛ فإنَّهما متناقضان [٣٤/ب]، ونحن ندعى أن ذلك جائز عقلاً وواقع سمعًا.

وقال القاضى أبو الوليد الباجى المالكى: إذا ورد الشرعُ بالأمر بفِعْلٍ من جملة أفعال مخيرٍ فيها على سبيل الوجوب، فإن الواجب منها واحدٌ غير معيَّن؛ وبهذا قال عامة الفقهاء.

قال محمد بن خويز منداد المالكى: كلُّها واجبة، وإلى هذا ذهب أصحابُ أبى حنيفة، وقال القاضى عبد الوهاب فى كتابه «الإفادة»: الأمر بالأشياء على التخيير كخصالِ الكفارةِ: منهم مَنْ قال: بوجوب جميعها على البدل، وهو قولُ أكثر المتكلِّمين من المعتزلة.

ومنهم من قال: إنه أمر بواحدٍ منها، وهو قول أكثر الفقهاء، ومَنْ يذهب إلى هذا يَنْسُبُهُ إلى أهل السُّنَّة.

ومن الناس مَنْ زعم: أن الخلاف فى ذلك ربَّما رجع إلى عبارة، وربَّما رجع الى معنى.

وقال أبو الحُسَيْن البصريُّ فى «المعتمد»(٣): إذا ورد الشرع بإيجاب أشياء على التخيير نَحْوُ الكفارات الثلاث - فقد ذهب الفقهاء: إلى أن الواجب منها واحد لا، بعينه، وقال بعضهم: إن الواجبَ منها واحد، وإنه يتعيَّن بالفعل، وذهب شيخنا أبو على وأبو هاشم: إلى أن الكلَّ واجب على التخيير، ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها؛ لتساويها فى وجه الوجوب.

ومعنَى إيجاب الله عزَّ وجلَّ لها: أنه أراد كلَّ واحدة منها، وكره ترك أختها، ولم

---

(١) ينظر المعتمد (١/٧٩).

(٢) ينظر المستصفى (١/٦٧).

(٣) ينظر المعتمد (١/٧٩).

يكره [ترك] واحدة منها إلى الأخرى، فإن كان الفقهاء أرادوا هذا - وهو الأشبه بكلامهم - فالمسألة وفاق، وكل سؤال يتوجه علينا فهو متوجه عليهم، ويلزمنا وإياهم الانفصال عنه، وإن قالوا: بل الواجب منها واحد معين عند الله عز وجل غير معيَّن عندنا، إلا أنَّ الله تعالى علم أن المكلَّف لا يختار إلا ما هو الواجب [عليه] - فالخلاف بيننا وبينهم فى المعنَى؛ هذا لفظ صاحب «المعتمد».

وقال أبو الخطاب [٣٥/أ] الحنبلى: إذا ورد الأمر بالأشياء على التخيير؛ كخصال الكفارة - فالواجب منها واحدٌ لا بعينه؛ وهو قول الفقهاء وأصحاب الأشعرى، وقال شيخنا: الواجب واحد، ويتعيَّن بالفعل؛ وإليه ذهب بعضهم، وقالت المعتزلة: جميعها واجبٌ على التخيير؛ ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنتين منها، فكل واحد منها مراد، ونحن نوافق فى أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنتين منها.

وأما كون كل واحد منها مرادًا، فالخلاف فيه يقع لأنا نقول: إن الواجب واحدٌ متعيِّن عند الله تعالى غير متعيِّن عندنا؛ إلا أن الله تعالَى قد علم أن المكلَّف لا يختار إلاَّ ما هو واجب عليه منها.

وقال صاحب «التنقيح»: الوَاجِبُ ينقسم إلى معيَّن، وغير معيَّن بين أقسام محصورة، وتمام الخيرة فى تعيينه إلى المكلَّفِ.

وادعت المعتزلة: استحالة هذا القسم؛ زعمًا منهم أن التخيير ينافى الوجوب، فنقض عليهم بخصال الكفارة، فَتَحَيَّرُوا فى تخريجها:

فقال بعضهم: الخصال كلها واجبةٌ، إن أتى بها كلِّها وقع الكل واجبًا، وإن أتى ببعضها سقطت البواقى.

وقال بعضهم: الكل واجب؛ ولكن على البدل.

وقال ابن الحاجب: الأمر بواحد من أشياء يقتضى واحدًا من حيث هو أحدها؛ كخصال الكفارة.

وقال بعض المعتزلة: الواجب هو الجميع. وبعضهم: الواجب واحد منها غير معروف وهو بالفعل. وقال بعضهم: الواجب واحدٌ متعيِّن عند الله تعالى، فإن وقع غيره وقع نفلاً، [وَ] سقط به الواجب.

لنا: أن الأئمة أجمعت على أن الواجب فى الكفارة واحد لا بعينه.

واعلم: أنه قد تحصَّل من مجموع ما نقله ابن الحاجب وصاحب التنقيح: أن المعتزلة اختلفوا:

فبعضهم يقول: بوجوب خصال التخيير على الجمع، وبعضهم يقول: بوجوب واحد بعينه؛ فخلاف [٣٥/ب] الفقهاء مع هؤلاء راجع إلى المعنى.

ومنهم من قال: بوجوب واحد لا بعينه عائد إلى اللفظ؛ فافهم ذلك.

هذا ما يرجع إلى نقل ما قاله الأئمة فى هذه المسألة، فقد نقلنا عباراتهم؛ ليحصل للناظر فى هذا الكتاب الاطلاع على جميع ما قيل فيها، ويعلم قائلها، ويعلم القدر المشترك بين المنقول فيها، والقدر الذى انفرد به كلٌّ واحد من المصنفين، ولنعدْ إلى شرح الدليل على ما اختاره المصنف، فنقول:

المدعَى: عدم وجوب واحد بعينه.

والدليل عليه: أن التخيير ثابت إجماعًا، وهو منافٍ لوجوب واحدة بعينها؛ لأن وُجُوبَ أحد الأشياء على التخيير معناه: إيجاب ما صدق عليه أنه إحدى الخصال، مع تجويز ترك خصوص كل واحدة واحدة بدلاً عن الإتيان بالأخرى؛ على ما لخصناه فى الضوابط، وتجويزُ ترك كل واحدة واحدة بدلاً عن الإتيان بالأخرى - منافٍ لوجوب واحدة بعينها بالضرورة، وهذا المنافى ثابت، وهو التخيير إجماعًا؛ فلا يثبت وجوب واحدة بعينها؛ وإلا يلزم الجمع بين المتنافيين؛ وهو محالٌ.

قال المصنف - رحمه الله -: فَإِنْ قُلْتَ: «لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ التَّخْيِيرَ يُنَافِى تَعْيِينَهُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى:

بَيَانُهُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، وإِنْ خَيَّرَ بَيْنَ الكَفَّارَاتِ - لَكِنَّهُ عَلِمَ أَنَّ الْمُكَلَّفَ لاَ يَخْتَارُ إِلاَّ ذَلِكَ الَّذِى هُوَ وَاجِبٌ؛ فَلاَ يَحْصُلُ الإِخْلاَلُ بِالْوَاجِبِ.

أَوْ نَقُولُ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ لاِخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ تَأْثِيرًا فِى كَوْنِ ذَلِكَ الفِعْلِ الْمُخْتَارِ وَاجِبًا»؟!

أَوْ نَقُولُ: لاَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَا عَدَا ذَلِكَ الفِعْلَ الْمُعَيَّنَ - مُبَاحًا، وَيَسْقُطُ بِهِ الفَرْضُ؛ كَمَا يَقُولُونَ: إِنَّ الإِتْيَانَ بِالفِعْلِ الْمَحْظُورِ قَدْ يَسْقُطُ بِهِ الفَرْضُ؛ كَالصَّلاَةِ فِى الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنِّف أورد على دليله أسئلة ثلاثة، هى:

الأول: لا نسلِّم أن التخيير ينافى التعيين، وسند المنع: أنه إنما يحصل التنافى أن لو كان التخيير [٣٦/أ] مفضيًا إلى جواز ترك ذلك المعين؛ وذلك إنما يتأتى أن لو اختار المكلَّف غير ذلك المعيَّن.

وأما إذا كان المكلَّف لا يختار إلا ذلك المعيَّن، فلا يفضى إلى تركه - فلا ينافيه، وإنما علم الله - تعالى - أن المكلَّف لا يختار إلا ذلك المعين؛ فلا ينافيه.

الثانى: نقول: لا نسلِّم أن التعيين(١) ينافى التخيير، وإنما يكون منافيًا له أن لو لم يتعين الوجوب فى واحد بعينه؛ تبعًا لاختياره ذلك المعيَّن؛ فيصير المتعيِّن للوجوب والمختار شيئًا واحدًا؛ فلا يتنافيان.

واعلم: أن السؤال الثالث وارد على مقدمة غيرِ مذكورة بالفعل، بل هى بالقوة؛ فلنذكرها، ثم نوجه السُّؤَال عليها:

أما المقدِّمة، فهى أن يقال: لو كان المعيَّن واجبًا، لما سقط الفرض بفعل غيره؛ ضرورة أن غيره حينئذ لا يكونُ واجبًا، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

فيقول الخصم: لا نسلِّم أنه لو كان المتعيِّن واجبًا، لما سقط الفرض بفعل غيره، وإنما يكون كذلك أَنْ [لو] لم يسقط الفرض بفعل المباح على سبيل الرخْصَةِ؛ كما يقولون: يسقط الواجب بفعل الحرام؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة.

واعلم: أن هذه الأسئلة عسيرة التوجيه على التحقيق على الدليل المذكور، وقد تكلَّفنا توجيهها.

[وأما صاحب «المعتمد» فقد أورد منْهَا سؤالين، الثانى والثالث؛ لكن لا على هذا الوجْهِ مِنَ الدليل.

وأما صاحب «المنتخب» فقد أَسْقَطَ الأسئلة الثلاثة.

وأمَّا صاحب «الحاصل» فقد أورد الأسئلةَ الثلاثةَ؛ ولكنه أوردها إيرادًا مشوَّشًا(٢)؛ فلنذكرها على الوجه الذى أوردَهُ، ونبيِّن ما فيه من الخلل:

---

(١) فى «ب»: الشيئين.

(٢) فى «أ»: مستويا..

قال صاحب «الحاصل» (١): لا نسلِّم أن التخيير ينافى التعيين؛ لجواز أن يعلم الله - تعالى - أنَّ المكلَّف لا يختار إلاَّ الواجب.

سلَّمناه؛ ولكن لا نسلِّم أن التعيين ينافى التخيير، لجواز أن يعين الله ما يختاره المكلف(٢) [٣٦/أ].

ثم ذكْرُ المنع الثالث، والمنع الثانى على الوجه الذى ذكره - لا يستقيمُ؛ لأنه إذا سلَّم أن التخيير ينافى التعيين، فالتعيين ينافى التخيير؛ لأن المنافاة إنما تكون من الطرفين(٣)؛ فلا يستقيم [على] منع تسليم الأول منع [تسليم](٤) الثانى.

وأما صاحب «التحصيل» فإنَّه لم يذكر السؤال الأول.

كل ذلك لاضطراب أصل هذه الأسئلة فى المَتْن، وصعوبة توجيهها على التحقيق].

قال المصنف - رحمه الله -: قُلْتُ: الجَوَابُ عَنِ الأَوَّل: أَنَّ اللّهَ تَعَالَى؛ لَمَّا خيَّرَنا بَيْنَ الأَمْرَيْنِ - فَقَدْ أَبَاحَ لَنَا تَرْكَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ بشَرْطِ الإتْيَان بالثَّانِى، وَوُجُوبُهُ عَلَى التَّعْيِينِ - مَعْنَاهُ: أَنَّهُ تَعَالَى لَمْ يُجَوِّزْ لَنَا تَرْكَهُ أَلبَتَّةَ؛ فَلَو خَيَّرَ اللّهُ تَعَالَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ، مَعَ أَنَّهُ جَعَلَهُ وَاجبًا عَلَى التَّعْيِينِ - لَكَانَ قَدْ جَمَعَ بَيْنَ جَوَازِ التَّرْك، وَبَيْنَ المَنْعِ مِنْهُ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «إنَّ لاِخْتِيَارِ المُكَلَّفِ تَأْثِيرًا»: قُلْتُ: لا نِزَاعَ فِى تَحَقُّقِ الوُجُوبِ قَبْلَ الاِخْتِيَارِ: فَمَحَلُّ الوُجُوبِ، إنْ كَانَ وَاحِدًا مُعَيَّنًا - فَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ التَّخْيِيرَ يُنَافِى التَّعْيِينَ.

وإنْ كَانَ وَاحِدًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ - فَهُو مُحَالٌ؛ لأَنَّ الوَاحِدَ الَّذِى يُفِيدُ كَوْنَهُ غَيْرَ مُعَيَّنٍ - مُمْتَنِعُ الوُجُودِ، وَمَا يَكُونُ مُمْتَنِعَ الوُجُودِ - يَمْتَنِعُ أَنْ يَقَعَ التَّكْلِيفُ بِفِعْلِهِ. وَإِنْ كَانَ الوَاجِبُ هُوَ الكُلَّ بِشَرْطِ التَّخْيِيرِ - فَذَاكَ هُوَ المَطْلُوبُ.

قَوْلُهُ: «لِم لاَ يَجُوزُ أَنْ يَسْقُطَ الوَاجِبُ بِفِعْلِ مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ ؟»: قُلْنَا: لأَنَّ الأُمَّةَ أَجْمَعَتْ عَلَى أَنَّ الآتِىَ بوَاحِدَةٍ مِنَ الخِصَالِ الثَّلاَثِ المَشْرُوعَةِ فِى الكَفَّارَةِ: لَوْ كَفَّرَ بِغَيْرِهَا مِنَ الثَّلاث - لأَجْزَأَتْهُ، وَلَكَانَ فَاعِلاً لِمَا وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِهِ؛ وَذَلِكَ يُبْطِلُ مَا ذَكَرُوهُ.

---

(١) ينظر الحاصل (٤٤٨/١ وما بعدها).

(٢) فى «أ»: أنه تعالى عالم ما يختاره المكلف.

(٣) فى «ب»: الطرف.

(٤) سقط فى «أ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لم يُجبِ المصنف عن السؤال الأول إلا بإعادة الدليل المذكور على عدمِ وجوبِ واحدٍ على التعيين، وحاصله: أن التخيير والتعيين يتنافيان بالضرورة؛ فلا يقبل المنع.

وأجاب عن الثاني: بأنا أجمعنا على ثبوت وجوب أحد الأفعال قبل الاختيار، فمتعلَّق الوجوب: إما أن يكون فعلاً معينًا؛ وهو محال؛ لما سبق أن التعيين ينافى التخيير، أو غير معين، وهو محالٌ؛ لأن الفعل غير المعيَّن يعنى: أنه لا يلحقه تَعْيِينٌ فى الخارج، [وهو] محال فالتكليف به محال، والكل على سبيل التخيير وهو محال.

والجواب عن السؤال الثالث: ظاهر فى المتن.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: واحْتَجَّ المُخَالِفُ بِأَنَّ لِفِعْلِ الوَاجِبِ أَثَرًا، وَلِتَرْكِهِ أَثَرًا؛ وَكِلاَ الأَثَرَيْنِ يَدُلَّانِ: عَلَى أَنَّ الوَاجِبَ وَاحِدٌ:

أَمَّا طَرَفُ الفِعْلِ - فَقَالُوا: «هَذَا الفِعْلُ لَهُ صِفَاتٌ: كَوْنُهُ بِحَيْثُ يَسْقُطُ الفَرْضُ بِهِ، وَكَوْنُهُ وَاجِبًا، وَكَوْنُهُ بِحَيْثُ يُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ ثَوَابُ الوَاجِبِ، وَكَوْنُهُ الوَاجِبَ، وَكَوْنُهُ بِحَيْثُ يُنْوَى بِفِعْلِهِ أَدَاءُ الوَاجِبِ؛ وَكُلُّ هَذِهِ الصِّفَاتِ تَقْتَضِى أَنْ يَكُونَ الوَاجِبُ وَاحِدًا مُعَيَّنًا: فَأَوَّلُهَا «سُقُوطُ الفَرْضِ»؛ فَقَالُوا: لَوْ لَمْ يَكُنِ الوَاجِبُ وَاحِدًا مُعَيَّنًا - لَكَانَ المُكَلَّفُ، إِذَا أَتَى بِكُلِّهَا دُفْعَةً وَاحِدَةً:

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ سُقُوطُ الفَرْضِ - مُعَلَّلاً بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَيَكُونُ قَدِ اجْتَمَعَ عَلَى الأَثَرِ الوَاحِدِ مُؤَثِّرَاتٌ مُسْتَقِلَّةٌ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ ذَلِكَ الأَثَرَ - مَعَ أَحَدِ المُؤَثِّرَيْنِ - يَصِيرُ وَاجِبَ الوُجُودِ بِذَاتِهِ، وَوَاجِبُ الوُجُودِ بِذَاتِهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الوُجُودِ بِغَيْرِهِ؛ فَهُوَ - مَعَ هَذَا المُؤَثِّرِ - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّلاً بِالمُؤَثِّرِ الثَّانِى، وَمَعَ المُؤَثِّرِ الثَّانِى - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّلاً بِالمُؤَثِّرِ الأَوَّلِ؛ فَإِذَا وُجِدَ المُؤَثِّرَانِ مَعًا - يَلْزَمُ أَنْ يُسْتَغْنَى بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَيَكُونُ مُحْتَاجًا إِلَيْهِمَا مَعًا وَغَنِيًّا عَنْهُمَا مَعًا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ سُقُوطُ الفَرْضِ - بِالمَجْمُوعِ؛ فَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ المَجْمُوعُ وَاجِبًا؛ وَقَدْ فَرَضْنَا الإِتْيَانَ بِالكُلِّ غَيْرَ وَاجِبٍ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ سُقُوطُ الفَرْضِ - بِوَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَذَلِكَ الوَاحِدُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَيَّنًا، أَوْ غَيْرَ مُعَيَّنٍ:

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الأَثَرَ المُعَيَّنَ يَسْتَدْعِي مُؤَثِّرًا مُعَيَّنًا مَوْجُودًا، وَكُلُّ مَوْجُودٍ - فَهُوَ فِي نَفْسِهِ مُعَيَّنٌ، وَلاَ إِبْهَامَ أَلْبَتَّةَ فِي الوُجُودِ الخَارِجِيِّ؛ إِنَّمَا الإِبْهَامُ فِي الذِّهْنِ فَقَطْ.

وَإِذَا امْتَنَعَ وُجُودُ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ - امْتَنَعَ الإِتْيَانُ بِهِ؛ وَإِذَا امْتَنَعَ الإِتْيَانُ بِهِ - امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ الإِتْيَانُ بِهِ عِلَّةً لِسُقُوطِ الفَرْضِ.

وَلَمَّا بَطَلَ هَذَا: ثَبَتَ أَنَّ عِلَّةَ سُقُوطِ الفَرْضِ هُوَ: الإِتْيَانُ بِوَاحِدٍ مِنْهَا مُعَيَّنٍ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

وَثَانِيهَا: «كَوْنُهُ وَاجِبًا»؛ فَإِذَا أَتَى المُكَلَّفُ بِكُلِّهَا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ المَحْكُومُ عَلَيْهِ بِالوُجُوبِ مَجْمُوعَهَا، أَوْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الكُلُّ وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ، لاَ عَلَى التَّخْيِيرِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ. أَوْ وَاحِدًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ غَيْرَ المُعَيَّنِ - يَمْتَنِعُ وُجُودُهُ؛ فَيَمْتَنِعُ إِيجَابُهُ. أَوْ وَاحِدًا مُعَيَّنًا فِي نَفْسِهِ غَيْرَ مَعْلُومٍ لَنَا؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

وَثَالِثُهَا: «أَنْ يُسْتَحَقَّ عَلَيْهِ ثَوَابُ الوَاجِبِ»؛ فَإِذَا أَتَى المُكَلَّفُ بِكُلِّهَا: فَإِمَّا أَنْ يَسْتَحِقَّ ثَوَابَ الوَاجِبِ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، أَوْ عَلَى مَجْمُوعِهَا:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الكُلُّ وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ.

وَإِمَّا أَلاَّ يَسْتَحِقَّ ثَوَابَ الوَاجِبِ مِنْهَا إِلاَّ عَلَى وَاحِدٍ - فَذَلِكَ الوَاحِدُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَيَّنًا، أَوْ غَيْرَ مُعَيَّنٍ:

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لأَنَّ اسْتِحْقَاقَ ثَوَابِ الوَاجِبِ عَلَى فِعْلِهِ - حُكْمٌ ثَابِتٌ لَهُ مُعَيَّنٌ، وَالحُكْمُ الثَّابِتُ المُعَيَّنُ يَسْتَدْعِي مَحَلاًّ مُعَيَّنًا، وَلأَنَّ فِعْلَ شَيْءٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مُحَالٌ؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ ذَلِكَ الوَاحِدَ - مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ، غَيْرُ مَعْلُومٍ لِلْمُكَلَّفِ».

وَرُبَّمَا أَوْرَدُوا هَذَا الكَلاَمَ عَلَى وَجْه آخَرَ - وَهُوَ: «أَنَّهُ إِذَا أَتَى بِالكُلِّ: فَإِمَّا أَنْ يَنْوِيَ الوُجُوبَ فِي فِعْلِ كُلِّ وَاحِدٍ، أَوْ فِي فِعْلِ وَاحِدٍ دُونَ البَاقِي...» وَتَمَامُ التَّقْرِيرِ كَمَا تَقَدَّمَ.

«وَأَمَّا طَرَفُ التَّرْكِ - فَأَثَرُهُ: اسْتِحْقَاقُ العِقَابِ؛ فَالمُكَلَّفُ إِذَا أَخَلَّ بِهَا بِأَسْرِهَا: فَإِمَّا أَنْ يُسْتَحَقَّ العِقَابُ عَلَى تَرْكِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَيَكُونُ فِعْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَاجِبًا عَلَى التَّعْيِينِ؛ هَذَا خُلْفٌ. أَوْ عَلَى تَرْكِ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُعَيَّنًا، أَوْ غَيْرَ مُعَيَّنٍ:

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ أَمَّا أَوَّلاً: فَلأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَتَمَيَّزْ وَاحدٌ مِنْهَا عَنِ الآخَرِ بِصِفَةِ «الوُجُوبِ» كَانَ إِسْنَادُ اسْتِحَقَاقِ العِقَابِ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهَا دُونَ الآخَرِ - تَرْجِيحًا لأَحَد طَرَفَيِ الجَائِزِ عَلَى الآخَرِ لاَ لِمُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأَنَّ اسْتِحْقَاقَ العِقَابِ عَلَى التَّرْكِ - حُكْمٌ مُعَيَّنٌ؛ فَيَسْتَدْعِي مَحَلاً مُعَيَّنًا؛ لاِسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْمُعَيَّنِ بِغَيْرِ الْمُعَيَّنِ.

وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلأَنَّ اسْتِحْقَاقَ العِقَابِ عَلَى التَّرْكِ - يَسْتَدْعِي إِمْكَانَ الفِعْلِ؛ وَلا إِمكَان لِفْعِلِ شَيْءٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ.

وَلَمَّا بَطَلَ هَذَا القِسْمُ - ثَبَتَ أَنَّهُ مُعَلَّلٌ بِتَرْكِ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام هو معارضة في الحكم، وقد ذكرها القائل بكون الواجب واحدًا معيَّنًا.

أما طرف الفعل - فإنه يوصف بأنه يسقط الواجب، وبكونه في نفسه واجبًا، وبكونه بحيث يستحق عليه ثواب الواجب، وبكونه ينوى بفعله أداء الواجب، وكل واحدة من هذه الصفات تدلُّ على أَنَّ الواجب واحد معيَّن.

الصفة الأولى: سقوط الفرض، فنقول: لو لم يكن الواجب معيَّنًا، فإذا أتى المكلَّف بكلها دفعةً واحدة [٣٧/أ] - فلا شك في سقوط الفرض فإما أن يكون معللاً بكل واحد منها، أو بالمجموع المركَّب منها، أو بواحد معين، أو بواحد غير معيَّن، أَوْ لا يكون معُللاً بشيء أصلاً، واللوازم باطلةٌ؛ فينتفي الملزوم.

بيان الملازمة: الترديد الدائر بين النفي والإثبات؛ وذلك ظاهر.

وبيان انتفاء اللوازم:

أما الأول: فذلك لأنه لو كان معلَّلاً بكل واحد منها، يلزم اجتماع المؤثرات المستقلَّات على أثر واحد؛ وهو محال.

وإنما قلنا ذلك؛ لأن العلَّة التامَّة - وهي المستجمعة لشرائطها، وما يتوقف عليه التأثير - إذا وُجِدَتْ، يلزم وجودُ الأثر بها.

وبرهانه: هو أنه لو لم يجب بها، لتخلَّف عنها الأثر في صورة: فإما أن يكون ذلك

لفقدان شيْء يتوقَّف عليه التأثير أَوْ لاَ، لا سبيل إلى الأول؛ لأن الكلام فيما إذا استجمع جميعَ شرائط التأثير، ولا سبيل إلى الثانى؛ لأن الأثر لما وجد مع المؤثِّر التامِّ مرة، ولم يوجد معه أخرى، وليس ذلك لفقدان شرط، ولا لوجود مانع؛ فيلزم الترجيح من غير مرجِّح؛ وهو محال؛ فثبت أن العلة التَّامة إذا وجدت يلزم وجود المعلول جزمًا؛ فيلزم وجوده لوجود علته التامَّة، فلو اجتمع على الأثر الواحد مُؤَثِّرات مستقلاَّت التأثير - يلزم الاستغناء بكلِّ واحدٍ منها عن كل واحد منها؛ وذلك محال.

وأما بيان انتفاء الثانى: فذلك لأنه يستلزم وجوب الكل على التعيين؛ وهو باطل.

وأما انتفاء الثالث - وهو: السقوط بواحد غير معيَّن -: فذلك: كل موجود خارجىٍّ، فهو متعيِّن ينعكس بعكس المقتضى، وهو: أن ما ليس بمتعيِّن، فلا وجود له أصلاً، وما ليس له وجود أصلاً، يمتنع الإتيان به؛ وإلا لكان له وجود، وقد بيَّنا أنه لا وجود له.

وأما [بيان انتفاء](1) الرابع: وهو ألاَّ يعلل بشىء أصلاً - فهو خلاف الإجماع.

وأما بيان انتفاء الخامس - وهو: السقوط بواحد معين -: فلأنه يستلزم وجوب معين، والتقدير خلافه؛ فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال. وإذا انتفت [٣٧/ب] اللوازم، يلزم انتفاء الملزوم؛ فلا يجب واحد بعينه؛ وهو المطلوب.

واعلَمْ: أن صورة الدليل قياسٌ استثنائىٌّ مركَّب من متصلة وحمليَّات، وهو ظاهرٌ؛ وذلك أنه ذكر لزوم الأمور على تقدير وجوبِ واحدٍ معيَّن؛ فإنه قال: لو لَمْ يجبْ واحدٌ معيَّن: فإمَّا وإمَّا... إلخ.

وذلك يدلُّ على كونه مركَّبًا من متصلة وحمليات، ومادَّة الدليل قابلةٌ؛ لأنَّ للمصنِّف أن يجعلها قياسًا استثنائيًّا من منفصلة وحمليات، وتتم - أيضًا - وهو ظاهر.

واعلَمْ: أن فى لفظ المصنف «أن الأمر المعيَّن يصير واجب الوجود بذاته مع وُجُود المؤثِّر»؛ وهو سَهْوٌ مِنْ طغيان القَلَم؛ فإن الممكن لا يصيرُ واجبَ الوجود بذاتِه؛ لوجود علَّتِهِ؛ لأن الإمكان الذاتىَّ لا يزول لوجود عِلَّة الوجودِ أصلاً. وأمَّا الوصف الثانى - وهو الوجوب -: فتقديره يظهر من عين ما قرَّرنا به الوجه الأول؛ غير أنه قياسٌ استثنائى من متصلة وحمليات.

---

(١) سقط فى «أ،ب».

وأما الوَجْـهُ الثـالث: فظـاهر تقريـرُهُ بمـا ذكرنـا - أيضًـا - إلاَّ أن قولـه: «استحقاق الثواب حكمٌ معيَّن، ويستدعى محلاًّ...» - كلامٌ ضعيـفٌ؛ فـإن الأحكـام ليسَـتْ قائمـةً بالأفعال، وقد عرف تحقيقه فى أوَّل الكتاب.

من هذا يعلم ضَعْفُ قوله: «استحقاق العقـاب حكـم معيـن؛ فيستدعى محلاًّ معينًا؛ لاستحالة قيام المعيَّن بغير المعيَّن»، وباقى الكلام ظاهر.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَأَمَّا الَّذِين زَعَمُوا أَنَّ الوَاجِبَ وَاحِـدٌ غَيْرُ مُعَيَّـنٍ فَقَدِ احْتَجُّوا عَلَيْهِ: بِأَنَّ الإِنْسَانَ إِذَا عَقَدَ عَلَى قَفِيزٍ مِنْ صُبْرَةٍ - فَـالْمَعْقُودُ عَلَيْـهِ قَفِيزٌ وَاحدٌ لاَ بِعَيْنِه؛ وَإِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بِاخْتِيَارِ الْمُشْتَرِى أَخْذَ قَفِيزٍ مِنْهَا؛ فَقَدْ صَارَ الوَاحَدُ الَّذِى لَيْسَ بِمُتَعَيِّنٍ فِى نَفْسِهِ مُتَعَيِّنًا بِاخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ.

وَكَذَا: إِذَا طَلَّقَ زَوْجَةً مِنْ زَوْجَاتِهِ لاَ بِعَيْنِهَا، أَوْ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ عَبِيدِهِ لاَ بِعَيْنِه. وَكَـذَا القَوْلُ فِى عَقْدِ الإِمَامَةِ لِرَجُلَيْنِ دُفْعَةً وَاحِدَةً، وَالْخَاطِبَيْن لاِمْرَأَةٍ وَاحِـدَةٍ؛ فَـإِنَّ الجَمْـعَ فِيـهِ حَرَامٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد بينا أن من الناس من قـال: الخـلافُ بـين الفقهاء والمعتزلة معنوىٌّ، ومنهم من قال: الخلاف بينهما [عائد] إلى مجرد لفـظ عـرى[1] [٣٨/أ] عن التحصيل، واختار المصنـف كـون الخـلاف غير عـائدٍ إلى المعنَى؛ علـى مـا صرح به فى صَدْر المسألة، وإنما الخلاف فى أمرٍ آخر، وهو: أن الواجب هَلْ هـو واحدٌ بعينه أم لا ؟

وهذا مذهبٌ باطلٌ باتفاق الفقهاء والمعتزلة، فلا يبقَى [وجه] لذكر هذه الحجـج مـن جهة المخـالف؛ لأن المخـالف: إمـا الفقهـاء، وهـو بـاطل؛ لما تبين أنـه لا خـلاف بـين الفريقين من حيـث المعنَـى، أو غـيرُ الفقهـاء، وهـم الذيـن يقولـون: إن الواجـبَ واحـدٌ معيَّن؛ وهو باطل؛ لأن هذه المذكـورات تـدلُّ علـى أن الواجـب واحـد لا بعينـه، وهـو المصرَّح به فى دعواهم؛ فلا وَجْهَ لِردِّ الخلاف إلى مجرَّد العبارة مع ذكر الحجة مـن جهـة المخالف، وهم الفقهاء؛ إذْ لا خلاف على التحقيق، والحـقُّ: مـا نقلـه[2] إمـام الحرمـين، والغزَّالىُّ:

أما إمام الحرمين: فقد اختار رَدَّ الخلاف إلى مجرَّد اللفظ، وترك الاحتجاج والتطويل.

(١) فى «ب»: عربى.

(٢) فى «ب»: فعله.

وأما الغزالى: فقد اختار كون الخلاف عائدًا إلى المعنى؛ وذكر الاحتجاجات من الطرفين؛ فهذا منتظمٌ.

وما سلكه المصنِّف من الطريقة لا انتظام لها، وهذه الوجوه تصلُحُ لأَنْ يردَّ بها على القائلين بأن الوجوب مع التخيير مما لا يتنافيان[1]، ولنعد إلى شرح المتن وما قاله المصنف فنقول: إن خصال الكفارة وأمثالها متعلّق بجميعها لا بواحد منها لا بعينه، ونقول: الدليل على فساده وَجْهَان:

الأول: أن الإنسان إذا عقد العقد على قفيز من الصبرة، فالمعقود عليه قفيز واحد لا بعينه.

أما أنه قفيز واحد لا غير: فإن جميع القُفْزان غير معقودٍ عليها، بمعنى: عدم وجوب الجمع بينها فى التسليم؛ فذلك بالإجماع.

وأما أنه [لا] يجب معينًا: فذلك لأن للبائع أن يسلم إليه أىَّ قفيز كان وأمَّا أن المعقود عليه واحد لا بعينه من القفزان لما كان الأمر كذلك، فصحَّ أن الإيجاب مع التخيير مما لا يتنافيان، وأنه واقع شرعًا، ومن الوجوه الدالّة على وقوعه شرعا:

الثانى: أنه إذا طلق إحدى نسائه لا على التعيين، بأن قال: «إحداكما طالق» فإن الطلاق واقع على إحداهما لا بعينها:

أما وقوع الطلاق على واحدة منهما: فبالإجماع.

وأما أنه لا بعينها: فذلك أنه لو أوقع الطلاق على واحدة معينة، وذلك لأنه لو أوقع الطلاق على واحدة معينة، وذلك لأن وقوع الطلاق تابع لإيقاع الزوج إجماعًا، وإيقاعه إنما يفهم من صيغته الخاصَّة، ولا دلالة للصيغة على التعيين جزمًا؛ وبهذا ظهر ضعف قول مَنْ ذهب إلى وقوع الطّلاق عليها؛ فثبت أن التحريم مع التخيير مما لا يتنافيان؛ وذلك لأن فى هذه الصورة حرمت عليه إحداهما لا بعينها.

وكذا الكلام: فيما لو أعتق أحد عبديه المحصورين فى عدد؛ وذلك يدلُّ على أن تعلُّق الخطاب بواحد لا بعينه - واقع، وأن ذلك لا يوجبُ تعلُّق الخطاب بالجميع.

وأما قول المصنّف: «وكذا القول فى عقد الإمامة لرجلين دفعة واحدة، والخاطبين للمرأة الواحدة؛ فإن الجمع فيه حرام» - فكلام مختلٌّ على ظاهره؛ فإن عقد الإمامة لرجلين دفعة واحدة حرامٌ إجماعًا.

---

(١) فى «أ»: إما يتنافيان.

والصحيح في ذلك أن يقال: «عقد الإمامة لأحد رَجُلَيْن صالحين للإمامة على السواءِ واجبٌ، وكذا تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكُفْأَين الخاطبين واجبٌ، ولا سبيل إلى إيجاب الجمع بين الإمامين وبين الزوجين، ويلزم من هذا بطلانُ قول مَنْ قال: إن الإيجاب على التخيير يوجبُ إيجاب الجميع»؛ هذا هو الكلام الصحيح.

وأما ما ذكره المصنِّف، فلا سبيل إلى تصحيحه إلا إذا قلنا: إنه ربَّما سقط من كلام المصنِّف شيْء؛ فيكون الساقط: «لأحدهما واجبًا»؛ فيصير الكلام هكذا: «وكذا القولُ في عقد الإمامة لرجلَيْن دفعةً [واحدةً][1]، والخاطبينِ لامرأة واحدةٍ، فإن الجَمْعَ حرام، والفقد لأحدهما [٣٩/أ] واجب».

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّهُ يَسْقُطُ الفَرْضُ عِنْدَنَا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا:

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى الأَثَرِ الوَاحِدِ مُؤَثِّرَاتٌ مُسْتَقِلَّةٌ»:

قُلْنَا: هَذِهِ الأَسْبَابُ عِنْدَنَا – مُعَرِّفَاتٌ، لاَ مُوجِبَاتٌ؛ وَلا يَمْتَنِعُ: أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى المَدْلُولِ الوَاحِدِ – مُعَرِّفَاتٌ كَثِيرَةٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: إِنْ أَرَدْتَ بِقَوْلِكَ: «هِيَ وَاجِبَةٌ كُلُّهَا»: أَنَّـهُ يَلْزَمُ فِعْلُهَا بَعْدَ أَنْ صَارَتْ مَفْعُولَةً –: فَذَلِكَ مُحَالٌ وغَيْرُ لازِمٍ.

وَلا يَبْقَى – بَعْدَ هَذَا – إلاَّ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهَا – قَبْلَ دُخُولِهَا فِي الوُجُودِ – هَلْ كَانَتْ بِحَيْثُ يَجِبُ تَحْصِيلُهَا: إِمَّا عَلَى الجَمْعِ، أَوْ عَلَى البَدَلِ ؟»:

وَجوَابُنَا أَنْ نَقُولَ: أَمَّا الجَمْعُ – فَلاَ، وَأَمَّا البَدَلُ – فَنَعَم؛ بِمَعْنَى أَنَّهَا – بَعْدَ وُجُودِهَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا: أَنَّهَا كَانَتْ – قَبْلَ وُجُودِهَا – بِحَيْثُ يَجِبُ تَحْصِيلُ أَيِّ وَاحِدٍ مِنْهَا اخْتَارَ المُكَلَّفُ؛ بَدَلاً عَنْ صَاحِبِهِ؛ وَذَلِكَ لا يَقْدَحُ فِي قَوْلِنَا.

وَأَيْضًا: فَهَذِهِ الشُّبْهَةُ، وَالَّتِي قَبْلَهَا – لاَزِمَةٌ لِلْمُخَالِفِ؛ إِذَا قَالَ: «الوَاجِبُ هُوَ مَا يَخْتَارُهُ المُكَلَّفُ»؛ لأَنَّهُ إِذَا أَتَى بِالكُلِّ – فَقَدِ اخْتَارَ كُلَّهَا؛ فَوَجَبَ أَنْ يَسْقُطَ الفَرْضُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَأَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَاجِبًا؛ وَحِينَئِذٍ: يَلْزَمُهُ مَا أَوْرَدَهُ عَلَيْنَا.

وَعَنِ الثَّالِثِ: قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّهُ يَسْتَحِقُّ ثَوَابَ الوَاجِبِ عَلَى فِعْلِ أَكْثَرِهَا ثَوَابًا،

---

(١) سقط في «ب».

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ يَسْتَحِقُّ عَلَى فِعْلِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنهَا - ثَوَابَ الوَاجِبِ المُخَيَّرِ لاَ ثَوَابَ الوَاجِبِ المُعَيَّنِ؛ وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ عَلَى فِعْلِهَا ثَوَابَ فِعْلِ أُمُورٍ كَانَ لَهُ تَرْكُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ بِشَرْطِ الإِتْيَانِ بِالآخَرِ، لاَ ثَوَابَ فِعْلِ أُمُورٍ كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ الإِتْيَانُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى التَّعْيِينِ.

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَسْقُطُ السُّؤَالُ. وَهُوَ الجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ: «كَيْفَ يُنْوَى... ؟!».

وَعَنِ الرَّابِعِ: قَالَ بَعْضُهُمْ: يَسْتَحِقُّ عِقَابَ أَدْوَنِهَا عِقَابًا؛ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَسْتَحِقَ العِقَابَ عَلَى تَرْكِ مَجْمُوعِ أُمُورٍ كَانَ المُكَلَّفُ مُخَيَّرًا بَيْنَ تَرْكِ أَيِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ بِشَرْطِ فِعْلِ الآخَرِ ؟!

وَعَنِ الخَامِسِ: أَنَّهُ لَيْسَ العَقْدُ بِأَنْ يَتَنَاوَلَ قَفِيزًا مِنَ الصُّبْرَةِ - أَوْلَى مِنْ أَنْ يَتَنَاوَلَ القَفِيزَ الآخَرَ؛ لِفُقْدَانِ الاخْتِصَاصِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ قَفِيزٍ مِنْهَا قَدْ تَنَاوَلَهُ العَقْدُ؛ لَكِنْ: عَلَى سَبِيلِ البَدَلِ؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّ كُلَّ وَاحِد مِنْهَا لاَ اخْتِصَاصَ لِذَلِكَ العَقْدِ بِهِ عَلَى التَّعْيِينِ، وَلِلْمُشْتَرِي: أَنْ يَخْتَارَ أَيَّ قَفِيزٍ شَاءَ، وَإِذَا اخْتَارَهُ - تَعَيَّنَ مِلْكُهُ فِيهِ؛ فَتَعَيُّنُ المِلْكِ فِي القَفِيزِ المُعَيَّنِ - كَسُقُوط الفَرْض فِى الكَفَّارَةِ. وَكَذَا إِذَا طَلَّقَ زَوْجَةً مِنْ زَوْجَاتِهِ؛ لاَ بِعيْنِهَا، أَوْ أَعْتَقَ عَبْدا مِنْ عَبِيدِهِ؛ لا بعَيْنِه -: أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ طَالِقٌ عَلَى البَدَلِ، وَكُلَّ وَاحِد مِنْهُمْ يَعْتِقُ عَلَى البَدَلِ؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لاَ اخْتِصَاصَ لِلطَّلاَق أَو العِتْـق بِوَاحِد مُعَيَّنٍ، وَأَنَّ أَيَّ امرَأَةٍ اخْتَارَ مُفَارَقَتَهَا - تَعَيَّنَتِ الفُرْقَةُ عَلَيْهَا، وَحَلَّت لَهُ الأُخْرَى؛ وَأَيَّ عَبْدٍ اخْتَارَ عِتْقَهُ - تَعينَتْ فِيهِ الحُرِّيَّةُ، وَكَانَ لَهُ اسْتِخْدَامُ البَاقِينَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

فَرْعٌ: الأَمْرُ بِالأَشْيَاء قَدْ يَكُونُ عَلَى التَّرْتِيبِ، وَقَدْ يَكُونُ عَلَى البَدَلِ: وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَقَدْ يَكُونُ الجَمْعُ مُحَرَّمًا، وَمُبَاحًا، وَمَنْدُوبًا: مِثَالُ المُحَرَّمِ فِى التَّرْتِيبِ: أَكْلُ المَيْتَةِ، وَأَكْلُ المُبَاحِ - وَفِى البَدَلِ: تَزْوِيجُ المَرْأَةِ مِنْ كُفْأَيْنِ.

وَمِثَالُ المُبَاحِ فِي التَّرْتِيبِ: الوُضُوءُ، وَالتَّيَمُّمُ - وَفِى البَدَلِ: سَتْرُ العَوْرَةِ بِثَوْبٍ بَعْدَ ثَوْبٍ.

وَمِثَالُ الْمَنْدُوبِ فِى التَّرْتِيبِ: الجَمْعُ بَيْنَ خِصَال كَفَّارَةِ الفِطْرِ، وَفِى البَدلِ: الجَمْعُ بَيْنَ خِصَالِ كَفَّارَةِ الْحِنْثِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الوجه الأول بأن قال: إنه يسقط الفرض عندنا بكلٍّ واحد منها.

وعن الثانى: قوله: «يجتمع على الأثر الواحد مؤثراتٌ مستقلاَّت»:

قلنا: لا نسلِّم؛ فإن هذه الأسباب معرِّفاتٌ لا مُوجِبَاتٌ، ولا يمتنع أن يجتمع على المَدْلُولِ الواحدِ معرفاتٌ كثيرة.

وفى هذا الجواب مباحثةٌ تتكرَّر فى هذا الكتاب.

وتمام تحقيقها فى «كتاب القياس»، وهى أنَّ للخَصْمِ أن يقولَ: يَلْزَمُ أن يجتمع على الأثر: إمَّا مؤثراتٌ أو معرِّفات:

والأول ممتنعٌ، والثَّانى خلاف الأصْلِ؛ لأنه تعريف للمعرَّف؛ وتعريفه محال.

والجواب الحق عَنْ هذه الشبهة: هو أَنْ نقولَ: لا نسلِّم أَنَّهُ لا يَجُوزُ سُقُوطُ الفَرْضِ بواحدٍ [غير] معيَّن:

قوله: «إن ما لا تعيين له لا وُجُودَ له من حيث هو غَيْرُ معين، أَوْ لا وجودَ له مطلقًا؟»: الأول مسلَّم، والثانى ممنوع؛ وهذا لأن الكلى الطبيعىَّ موجود على ما سبق تقريره.

أَمَّا قوله: «كل موجود فهو مشخَّص» أو نقول: قولكم: «كل موجود متشخِّص»:

قلنا: لا نسلِّم؛ بل كلُّ موجود: إما مشخَّص، أو معروض التشخيص، والكلى، الطبيعىُّ هو معروض التشخيص؛ فينعكس بعكس النقيض؛ أنَّ ما ليس بمعروض التشخيص لا وجود له، ونحن نقول به، وذلك لا يجديه نفعًا.

هذا إذا سلَّمنا عكس النقيض بهذا التفسير، ومنعه وسند منعه مذكور فى المقدِّمة الموضوعة فى أول هذا الكتاب، وبما ذكرنا خرج الجواب عن نفيه الوجوه، وإذا تأملت وجدت هذا المنع واردًا على جميع تلك الوجوه.

قال المصنِّف: هذه الشبهة - يعنى بها: الثانية والأولى - لازمة للمخالف؛ لأنه يقول: إن الواجب هو ما يختاره المكلَّف، فإذا اختار الجميع وجب أن يسقط [٣٩/ب] ووجب أن يكون واجبًا؛ فيصير هذا الإشكال واردا على الخصم؛ فهو مشترك الإلزام، فما هو جوابه عنه، بعينه جوابنا.

وعن الثالث: أنه يستحقُّ ثواب أكثرها ثوابًا.

وعن الرابع: أنه يستحق على الترك عقابًا دونها؛ قاله بعضهم.

قال صاحب «الحاصل»: والجوابان ضعيفان؛ فإنه يوجب تعيين الواجب؛ بل الصحيح

أن يقال: يستحق ثواب فعل أمور ليس له ترك كل واحد منها بدلاً عن الإتيان بالآخر، ولا يجب عليه فعل الجميع؛ وكذلك الكلام فى العقاب على الترك.

وأما الأجوبة المذكورة عن الوجوه التى تمسَّك بها الفقهاء - [فلا تستقيم؛ لأنا بينا أن تلك الوجوه لا يمكن أن يحتجَّ بها الفقهاء][(١)] على إبطال مذهب المعتزلة؛ فإنه لا خلاف بين الفريقين من حيث المعنى، بل يمكن أن يتمسَّك بها فى الردِّ[(٢)] على من قال من المعتزلة بوجوب الجميع لا على البدل؛ فإذا كان كذلك فلا تكون هذه الأجوبة صالحة لأنْ يجاب بها [عن] تلك الوجوه؛ بل هذه الكلمات التى أوردها فى معرض الجواب عن تلك الوجوه - يقالُ: مؤيِّدة لتلك الوجوه غير مناقضة ولا مضادَّة، ومن شرط الجواب عن الشىء: أن يكون مقابلاً لذلك الشىء مُقَابَلَةَ التناقض أو التضادِّ، وينبغى للناظر فى هذا الموضوع أن يتأمله تأملاً شافيًا؛ فإنه يتضح له ما ذكرنا من اضطرابه؛ فإنه لم ينتبه لما فيه [من الخلل][(٣)] غيرنا ممن اختصر هذا الكتاب[(٤)] أو

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: يتمسك بباقى الرد.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) ينقسم الواجب باعتبار ذاته، أى: باعتبار نفس الفعل الذى تعلق به الوجوب إلى واجب معين، وإلى واجب مخير؛ لأن الوجوب - وهو أحد الأحكام الخمسة التى تقع صفة لفعل المكلف - لا يتعلق إلا بفعل معين من كل وجه، أو بفعل مبهم من وجه معين من وجه آخر، ولا يجوز باتفاق أن يتعلق بفعل مبهم من كل وجه إذ لا فائدة فى التكليف به ضرورة أنه لا يصح القصد إلى المجهول المطلق، ومن شرط التكليف علم المكلف بما كلف به.

فإن تعلق الوجوب بفعل معين من كل وجه؛ كالصلاة، والزكاة، والحج، وغير ذلك - سمى ذلك الفعل واجبًا معينًا، وهو أغلب فروع الشريعة، ولا خلاف فيه. فيجب على المكلف به الإتيان به على التعيين، ولا يجوز الإخلال به.

وإن تعلق بفعل مبهم من أفعال معينة، أى بأحدها لا بعينه؛ كخصال كفارة اليمين، فإنه معين من جهة كونه أحد ثلاثة معينة، مبهم من جهة خصوص كل واحد منها، سمى واجبًا مخيرًا.

هذا وقد يعتريك لأول وهلة إحساس بالتناقض فى هذه التسمية (الواجب المخير) من أن الواجب هو ما لا يجوز تركه. والمخير هو ما يجوز تركه. فهما متنافيان، ولكنك إذا علمت أن متعلق الوجوب شىء، ومتعلق التخيير شىء آخر زال عنك هذا الإحساس، وأدركت ألا تنافى بينهما؛ لأن متعلق الوجوب أحد الخصال، وهو القدر المشترك بين الأفراد، وهذا أمرٌ واحد ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير إنما هو الأفراد وهو خصوص الإطعام أو الكسوة، أو العتق، وهذا متعدد ولا وجوب فيه؛ فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه.

=

احتذى للاعتراض عليه.

=ثم هو على قسمين: قسم يجوز الجمع بين الأفعال كلها، ولابد أن تكون أفرادها محصورة لما سبق كخصال الكفارة، فإن الوجوب المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿ لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾ الآية، قد تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والعتق، ومع ذلك يجوز إخراج الجميع. وقسم لا يجوز الجمع، ولا تكون أفراده إلا محصورة كذلك كما إذا مات الإمام الأعظم، ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة بتحقق شروطها، فإنه يجب على الناس أن ينصبوا واحدا منهم، ولا يجوز نصب زيادة عليه، وكتزويج الولى موليته لأحد كفأين تقدما إليه يطلبان نكاحها. والواجب المخير بقسميه هو محل النزاع بين العلماء، فقد اختلفوا فيه على النحو التالى:

أولا: ذهب الجمهور من الأشاعرة وعامة الفقهاء إلى أنه يجوز الأمر بواحد مبهم من أمور معينة على سبيل التخيير. فيجب على المكلف الإتيان بأحدها فى الجملة، ولا يجوز له الإخلال به بأن يترك الجميع. ثانيًا: ذهب المعتزلة إلى أن الأمر بأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل، وفسره أبو الحسين – وهو أحدهم – بأنه على معنى أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد، ولا يلزم الجمع بينها، بل له أن يختار منها ما شاء. وقال الإمام فى البرهان: إن أبا هاشم اعترف بأن تارك خصال الكفارة لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أتى بها جميعًا لا يثاب ثواب واجبات لحصول الامتثال بواحدة. وبناء على ذلك التفسير والنقل عنهم يكون قولهم موافقًا لقول الجمهور، فلا حاجة إلى إبطال دعواهم؛ لأن الخلاف فى اللفظ والتعبير وليس فى المعنى.

ثالثًا: إن الأمر بواحد من أشياء على التخيير يقتضى أن يكون الواجب واحدا معينًا عند الله، وإن كان مبهما عندنا. وهذا القول يحتمل أحد الأمرين: الأول: أنه معين لا يختلف باختلاف المكلفين. فإن صادفه المكلف وفعله فالأمر ظاهر، وإن فعل غيره سقط هو به.

الثانى: أنه معين يختلف باختلاف المكلفين، وهو ما يختاره المكلف ويفعله بتوفيقه إلى اختيار ما عينه له، أو هو ما يعينه الله باختيار العبد.

ولما لم يكن صاحب هذا القول معروفًا عبر عنه العلماء بقولهم: وقيل؛ فهو قول مجهول النسب يرجم به الأشاعرةُ المعتزلةَ، ويرجم به المعتزلةُ الأشاعرةَ ولذا سمى قول التراجم، وهو باطل باتفاق الفريقين المأخوذ من رمى كل منهما الآخر به.

ينظر الإحكام للآمدى ١٩٤/١، البرهان ٢٦٨/١، الإبهاج ٨٤/١، التمهيد للأسنوى ص (٧٩)، نهاية السول ١٣٢/١، المختصر لابن اللحام ص (٦١) التبصرة ص (٧٠)، المستصفى ٤٣/١، منتهى الوصول ص (٢٤)، المعتمد ٨٧/١، التحصيل ٣٠٢/١، البحر المحيط ١٨٦/١، روضة الناظر ص (١٧)، المسودة ص (٢٧)، شرح التنقيح ص (١٥٢)، تيسير التحرير ٢١٢/٢، فواتح الرحموت ٦٨/١، العدة ٣٠٢/١، مفتاح الوصول للتلمسانى ص (٣٠)، اللمع ص (٩)، جمع الجوامع ١٧٥/١، القواعد والفوائد ص (٦٥).

تنبيهات: الأول: اعلم: أنا لا نقول: إن الواجب فى الواجب المخيَّر هو القدر المشترك، بل نقول: إن الواجب هو حصّةٌ مع خصوص الخصوصية يَصْدُقُ عليها القدر المشترك، ولا سبيل إلى القول بإيجاب المشترك، ويكونُ من صُوَرِ التخيير بين الخصال الثلاثة؛ فإنه واحد؛ [و] لا يتصوَّر التخيير فى الواحد.

الثانى: أنَّ الواجب المخيَّر هو فعلٌ متعلِّق بمفعولات محصورةٍ مختلفةٍ بالحقيقة على البَدَلِ؛ فإن الإعتاق والإطعام والصيام مختلفةُ الحقائق [٤٠/أ]، وبما ذكرنا خرج عنه الأمر بالمطلقات.

الثالث: أن معنى التحريم على التخيير حرمة الجميع؛ كما تقول فى الأختين، ويجوز عندنا تحريم واحدة لا بعينها خلافا للمعتزلة؛ نقله ابن الحاجب.

الرابع: أنه إذا قال: «إحداكما طالقٌ» فإن مذهب الشَّافعيِّ - رضى الله عنه - يقتضى لفظُ الزوج وقوعَ الطلاق على واحدة لا بعينها، وللزوج التعيين، فإذا عين واحدة، فالطلاق واقع على هذه المعينة جزمًا، وهل يكون الوقوع من حين[1] التلفظ بلفظ الطلاق أو من حين التعيين ؟ فيه خلاف.

وكذا الكلام فيما إذا قال: «أَحَدُكُمَا حر»، أو «إحِداكُنَّ»، فقد ذهب مالك - رضى الله عنه -: إلى وقوع الطلاق عليهما بهذه الصيغة، ولا تحصل حريتهما بهذه الصيغة، وحاول بعض المالكية تقرير مذهب مالك بأصْلٍ مأخوذٍ من أصول الفقه، ومأخوذ من قاعدة الواجب المخير، فقال: الطلاقُ تحريمٌ، والعتق إسقاطٌ؛ فالمطلِّق لما أضاف الطلاق الذى هو تحريم لمفهوم إحدى نسائه - الذى هو مشترك بينهن -: حرمت جميع جزئيات هذا القدر المشترك؛ لأن تحريم المشترك يوجب تحريم جميع جزئياته، فيحرمْنَ كلهن، ولا يتجه حينئذ، ولا يكون هذا المثال من الباب؛ لأنا نتكلم فى باب إيجاب المشترك لا فى باب تحريم المشترك، وإذا أعتق أحد عبيده فهذا وضع مفهوم الإسقاط فى مشترك؛ كما لو قال: «لله علىَّ أن أعتق عبدًا من عبيدى» - فلا يلزمه غير عبد يختاره بوضعه القدر المشترك من غير تحريم.

فإذا قلت: أنا أعتقت أحد عبيده، فقد حرم عليه ملكه واستيفاء[2] منافعه؛ فالعتق تحريم كالطلاق، فما الفرق ؟»:

قلت: التحريمُ قسمان: تارةً يكون هذا هو الواقع فى الرتبة الأولى، وتارة يقع لازمًا،

---

(١) فى «ب»: حيث.

(٢) فى «ب»: استبقاء.

وههنا وقع لازمًا، والطلاق تحريم فى الرتبة الأولى؛ ويلزمه الإباحة للأزواج، وكل تحريم يلزمه إيجاب أحد أضداده، وكل إيجاب يلزمه تحريم جميع أضداده، والحقائق الواقعة لازمة لا يثبتُ لها أحكامها، إذا وقعت مقصودةً فى الرتبة الأولى، والمعتِق لم يحرِّم على نفسه شيئًا، بل أسقط حقه، وبقيت المنافع مباحةً تتوقَّف إباحتها على إذْن المعتق؛ كما يتوقَّف أَكْلُ الفاكهة على إذن مالكها، ولا يقال: صحيح هى محرمةٌ؛ بخلاف الوطء: فهو حرام بعد الطلاق، حتى لو أباحته المرأة - لم تتناوله [٤٠/ب] الإباحة. هذه هى القاعدة التى بنى عليها بعض من قصد تقرير مذهب مالك- رضى الله عنه- والجواب: أن هذا الدليلَ مركَّب من مقدمتين على التحقيق:

الأولى: أن تحريم المشترك تحريم لجميع جزئياته.

الثانية: أن قولَ القائل: «إحداكما طَالق» تحريمٌ للمشترك.

أما المقدمة الأولى: فليست بصادقة على إطلاقها، بل الصواب أن يقال: التحريم: إمَّا أن يكون لازمًا للكليِّ، أو يجعل صادقًا عليه؛ فإن جعل لازمًا له: يلزم أن يكون التحريم ثابتًا لجميع[1] جزئياته، وأما إذا جعل صادقًا عليه: فلا نسلِّم ذلك، وظاهر أنه لا يلزم صدقه على ذلك.

وبيانه: أن الحكم الصادق على الكلى لا يلزم صدقه على جميع أفراده، وهو أنا نقول: الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق فَصْلٌ، [فإذا قلنا:] الإنسان كاتبٌ، لا يلزم من ذلك صدق هذا الحكم على جميع جزئياته؛ فإنه لا يصدق قولنا: «كلُّ إنسان نوعٌ»، ولا «كلُّ حيوانٍ جنس»؛ ولا «كلُّ ناطقٍ فصلٌ»، هذا فى جانب الإيجاب.

أما فى جانب السلب: فمثاله أن نقول: «ليس الحيوانُ بناطق»، فلا يلزم منه سَلْبُ الحيوان عن كل ناطق؛ فإن معناه: سلب الناطق عما يصدُقُ عليه أنه حيوان، وصِدْقُ هذا قد يكون بصدقه على فرد.

سلَّمنا أن تحريم الكل تحريم لجميع جزئياته مطلقًا؛ ولكنْ لا نسلِّم أن قول القائل: «إحداكن طالق» - تحريم للمشترك؛ وسند المنع: أن هذه الصيغة تقتضى تحريم وقوع الطلاق على حصة من المشترك مع خصوص الخصوصية؛ كما بيناه، والذى يوضح ذلك أن هذه الصيغة موضوعة لأحد الشيئين الذى يَصْدُقُ عليه المشترك لا بخصوص الخصوصية؛ فإن لفظه: «كما لو كن مع أخرى» - صريح فيما ذكرنا، والذى يؤيِّد ما

---

(١) فى «أ»: تاما لجميع.

ذكرناه أن قول القائل: «إحداكما طالق» وقوله: «إحداكما حرة» لا يختلف مدلولهما إلا فى أن الأول إزالةٌ لملك النكاح عن إحداهما [٤١/أ]، والثانى إزالة لملك اليمين عن إحداهما، وليس قوله: «إحداكما حرة» كقوله: «لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أُعْتِقَ رَقَبَةً»؛ لأن هذا الكلام لا يدلُّ على التزام خصوصِ مدلولٍ عليه من حيث اللفظ، بخلافِ قوله «إحداكُمَا» فلا فرق بين الصيغتين أصلاً من حيث اللغة، إلا فيما ذكرنا.

والذى يوضحه أيضًا أنه لو قال: «إحدى هاتين الدارَيْنِ ملكٌ لزيد» لا يكون مقرًّا له بالدارين.

أو نقول: «إحدى الدارين وَقْفٌ»؛ [و] لا تكون الصيغة المذكورة دالَّة على وقفه الدارين جميعًا؛ وكذلك إذا قال: «ليس لى أحد هَذيْن العبدين» ثم قال: «هذا المعيَّن» - لى، لا يكون مجموع الكلامين متناقضًا، ولو كان الأول يوجب العموم، لكان الثانى مناقضًا له، وكان الواجب ألاَّ يسمع منه؛ لكونه يقتضى نقيض ما أقرَّ به.

نعم: لو قال: «من صدق عليه إحدى نسائى، أو إحدى زوجاتى - فهى طالق» يلزم وقوع الطلاق على الجميع، وليست هذه الصورة نظير مسألتنا، ونظير مسألتنا: أن يقول الشارع: «حرمتُ عليك -: إما هذه الأخت، أو هذه الأخت»، وقول الطبيب: «منعتُكَ من أكل السمك أو اللبن»، فيقول: «منعتُكَ من أحدهما»؛ فإنه لا تدلُّ أمثال هذه الصيغ على تحريم الكل أصلاً، هذا ما ظهر لنا من ضَعْفِ هذا المستند لمذهب مالك - رضى الله عنه - وقد يكون له مستند آخر أقوى من هذا.

هذا ما يتعلق بهذا الموضوع، وباقى الكلام ظاهرٌ غنيٌّ عن الشرح.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيةُ: الوَاجِبُ المُوسَّعُ

الفِعْلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الوَقْتِ - يَكُونُ عَلَى أَحَدِ وُجُوهٍ ثَلاثَةٍ:

الأَوَّلُ أَنْ يَكُونَ الفِعْلُ فَاضِلاً عَنِ الْوَقْتِ، وَالتَّكْلِيفُ بِذَلِكَ لاَ يَجُوزُ؛ إِلاَّ إذا جَوَّزْنَا تَكْلِيفَ مَا لاَ يُطَاقُ، أَوْ يَكُونَ المَقْصُودُ إِيجَابَ القَضَاءِ؛ كَمَا إِذَا طَهُرَتِ الحَائِضُ، أَوْ بَلَغَ الغُلاَمُ، وَبَقِيَ مِنْ وَقْتِ الصَّلاَةِ مِقْدَارُ رَكْعَةٍ، أَوْ أَقَلُّ.

وَالثَّانِي: أَلاَّ يَكُونَ أَزْيَدَ وَلاَ أَنْقَصَ؛ نَحْوُ: الأَمْرِ بِإِمْسَاكِ كُلِّ اليَوْمِ؛ وَهَذَا لاَ إِشْكَالَ فِيهِ.

وَالثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ الوَقْتُ فَاضِلاً عَنِ الفِعْلِ؛ وَهَذَا هُوَ: «الوَاجِبُ المُوَسَّعُ»؛ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ: فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ؛ وَزَعَمَ: أَنَّ الوَقْتَ لاَ يُمكنُ أَنْ يَزِيدَ عَلَى الفِعْلِ. وَمِنْهُمْ مَنْ سَلَّمَ جَوَازَهُ: أَمَّا الأَوَّلُونَ - فَقَد اختلفوا فِيهِ عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: قَوْلُ مَنْ قَالَ مِنْ أَصْحَابِنَا: إِنَّ الوُجُوبَ مُخْتَصٌّ بِأَوَّلِ الوَقْتِ، وَإِنَّهُ لَوْ أَتَى بِهِ فِي آخر الوَقْتِ - كَانَ قَضَاءً.

وَثَانِيهَا: قَوْلُ مَنْ قَالَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِى حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللّهُ -: إِنَّ الوُجُوبَ مُخْتَصٌّ بِآخِرِ الوَقْتِ، وَإِنَّهُ لَوْ أَتَى بِهِ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ - كَانَ جَارِيا مَجْرَى مَا لَوْ أَتَى بِالزَّكَاةِ قَبْلَ وَقْتِهَا.

وَثَالِثُهَا: مَا يُحْكَى عَنِ الكَرْخِيِّ: أَنَّ الصَّلاَةَ المَأْتِيَّ بِهَا فِي أَوَّلِ الوَقْتِ - مَوْقُوفَةٌ: فَإِنْ أَدْرَكَ المُصَلِّى آخِرَ الوقْتِ، وَلَيْسَ هُوَ عَلَى صِفَةِ المُكَلَّفِينَ - كَانَ مَا فَعَلَهُ نَفْلاً، وَإِنْ أَدْرَكَهُ عَلَى صِفَةِ المُكَلَّفِين - كَانَ مَا فَعَلَهُ وَاجِبًا.

وَأَمَّا المُعْتَرِفُونَ بالوَاجِبِ المُوَسَّعِ - وَهُمْ جُمهُورُ أَصْحَابِنَا، وَأَبُو عَلِيٍّ، وأَبو هَاشِمٍ، وَأَبُو الحُسَيْنِ البَصْرِيُّ - فَقَدِ اخْتَلَفُوا فِيهِ عَلَى وَجْهَيْنِ:

مِنْهُم مَنْ قَالَ: الوُجُوبُ مُتَعَلِّقٌ بكُلِّ الوَقْتِ، إِلاَّ أَنَّهُ إِنَّمَا يَجُوزُ تَرْكُ الصَّلاةِ فِى أَوَّلِ الوَقْتِ إِلَى بَدَلٍ هَوَ العَزْمُ عَلَيْهَا؛ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ المُتَكَلِّمِينَ.

وَقَالَ قَوْمٌ: لاَ حَاجَةَ إِلَى هَذَا البَدَلِ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبى الحُسَيْنِ البَصْرِيِّ، وَهُوَ المُخْتَارُ لَنَا: وَالدَّلِيلُ عَلَى تَعَلُّق الوُجُوب بكُلِّ الوَقْتِ: أَنَّ الوُجُوبَ مُسْتَفَادٌ مِنَ الأَمْرِ، وَالأَمْرُ - تَنَاوَلَ الوَقْتَ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ أَلْبَتَّةَ لِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الوَقْتِ؛ لأَنَّهُ لَوْ دَلَّ الأَمْرُ عَلَى تخصيصه بِبَعْضِ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الوَقْتِ - لَكَانَ ذَلِكَ غَيْرَ هَذِهِ المَسْأَلَةِ الَّتِى نَحْنُ نَتَكَلَّمُ فِيهَا.

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِى الأَمْرِ دَلاَلَةٌ عَلَى تَخْصِيصِ ذَلِكَ الفِعْلِ بِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الوَقْتِ، وَكَانَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الوَقْتِ قَابلاً لَهُ -: وَجَبَ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ ذَلِكَ الأَمْرِ هُوَ: إِيجَابَ إِيقَاعِ ذَلِكَ الفِعْلِ فِى أَيِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الوَقْتِ أَرَادَهُ المُكَلَّفُ؛ وَذَلِكَ هُوَ المَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابُدَّ مِن نقل كلمات الأئمة الدالّة على

مذاهب العلماء فى هذه المسألة، وليعلم الناقل الكتاب المنقول عنه؛ لتحصُلَ الإحاطة بالقدر الذى اشتركوا فى نقله، وبما انفرد به بعضهم مِنْ نقل المذاهب فى هذه المسألة، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر محمدُ بْنُ فُورَكَ الأصفهانىُّ الشافعىُّ الأشعرىُّ: الأمر المقيَّد بوقتٍ لا يستغرقه؛ كصلاة [٤١/ب] الظهر إذا زالت الشمسُ إلَى أن يصير ظلُّ كل شىء مثله، فإذا كان كذلك فعند أصحابنا: يجب الفعل بأوله، فله أن يؤخره إلى زمان التضييق، وتكون هذه الأوقات مخيرًا فيها؛ فى أىِّ وقت منها أوقعه يكون مؤتمرًا موفيًا بالواجب.

وقال قوم من العراقيين: إنه يكونُ فى أوَّل الوقت نفلاً، وفى آخر زمان التضييقِ واجبًا.

وقال قوم: يجبُ فى آخر الوقت، وفى أوله: يكون الذى يجبُ عليه العَزْم على أن يَفْعَلَهُ فى الزمن المضيَّق عليه؛ هذا ما قاله الشيخ أبو بكر.

واعلم: أنا قدمنا كلام إمام الحرمين فى الموسَّع المؤقَّت بوقت؛ كالصلاة.

وأما كلامه فى الواجب المسترسل فى العمر، فاعلم: أنه قال[١]: أما الواجب المسترسل فى العمر: فالذى أراه فيه: أن من أخره فلا يقطع القول فيه بنفى الإثم عنه، ولا يطلق ذلك [إلاَّ] مشروطًا؛ وعلى هذا: أداء الحج واجبٌ على المستطيع فى أول سنة الاستطاعة، وعليه لو أخَّره الخَطَر فى التعريض للإثم والخوف فى نفسه إن لم ينجزه وهذا[٢] معنى من قال: «مَنْ مَاتَ ولَمْ يَحُجَّ، انْبَسَطَتِ المعْصِيةُ عَلَى جَمِيعِ سِنِى الاستِطَاعَةِ»؛ فليفهم الناظر ما ذكرناه.

والذى يكشف الغطاء فيه: أن الواجب المحقَّق [المضيق] لا يتميَّز عما ليس بواجبٍ بوقوع العقاب بالتارك لا محالة؛ فإنَّ فضل الله مأمولٌ، وأمور العاقبة غَيْبٌ، فيئول حاصل هذا القول إلى الرهب والخوف.

وقال إمام الحرمين[٣]: الذى أراه فى طريقة القاضى: أنه [إنما] يوجب العَزْمَ فى الوقت الأول، ولا يوجب تجديده، ثُمَّ يحكم بأن ذلك العزم يَنسَحِبُ على جميع الأوقات

---

(١) ينظر البرهان (١/ ٢٤٠، ٢٤١).

(٢) فى «ب»: للخوف نفسه إن لم يأخذ.

(٣) ينظر البرهان (١/٢٣٩) (١٥٢).

المستقبلة؛ كانبساط النية على جميع العبادة الطويلةِ، مع عزوب النية، ولا ينبغى أن يظنَّ بهذا الرجل العظيم غير هذا؛ على أنَّا لا نرى ذلك رأيا، واعلم: أنَّ هذا ظاهرٌ فى أن إمام الحرمين لا يَرى العَزْمَ بدلاً.

وقال الغزَّالِى[١] [٤٢/أ]: لا يجب العَزْمُ مع الغفلة، وأما مع الذكر فلابد من الفعل أو العزم.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى «اللمع»[٢]: إذا كانَتِ العبادةُ لا تستغرق الوقت؛ كالصلاة ونحوها؛ فإن الوجوب عندنا - يتعلَّق بأول الوقت وجوبًا موسَّعًا؛ فيجوز التأخير إلى آخر الوقت، وهل يجب عليه العزم فى أول الوقت إذا جاء آخره بدلاً عن الفعل فى أوله ؟ فيه وجهان:

وأكثر أصحاب أبى حنيفة قالوا: يتعلَّق الوجوب بآخر الوقت، واختلف القائلون به فيمن صلَّى فى أول الوقت، ما حُكْمُ صلاته ؟:

فمنهم من قال: إنها تقع نافلة غَيْرَ أنه يمنع وجوب الفعل فى آخر الوقت؛ فيخرج المكلَّف عن الدنيا إذا كان قد صلَّى الصلاة فى أول وقتها، ولم يتوجَّه عليه فرض [صلاةٍ قطُّ][٣]؛ على قول هذا القائل.

ومنهم من قال: إنَّها تكون موقوفةً على ما يكون من حاله فى آخر الوقت: فإنْ كان من أهل الوجوب فى آخر الوقت، تبينَّا أنها وقعَتْ واجبة، وإن خرج فى آخر الوقت عن أن يكون من أهل الوجوب بجُنون أو حيضٍ، تبيَّنا أنها وقعت نافلة.

وقال أبو الحسن الكرخىُّ: يتعلَّق الوجوب بوقت غير معيَّن، ويتعيَّن بالفعل، ففى أى وقت فَعَلَ وقع الفعل واجبًا، وقبل الفعل لا وُجُوبَ؛ هذا ما نقله الشيخُ أبو إسحاق[٤] فى شرحه لـ «اللمع».

ويحمل قول الكرخى على أنه قبل الفعل لا وجوب عليه فى وقت بعينه.

وقال إمامُ الحرَمين[٥]: قد اشتهر مِنْ مذهب الشافعىِّ - رضى الله عنه - المصيرُ إلَى أَنَّ الصلوات تَتَّصِفُ بالوجوب فى أوَّل الوقت، وظهر خلاف أبى حنيفة [له - رضى

---

(١) ينظر المستصفى (١/٧٠).

(٢) ينظر اللمع ص (٩).

(٣) فى «حـ»: الوقت.

(٤) ينظر اللمع (ص ٩).

(٥) ينظر البرهان (١/٢٣٩) (١٥٣).

ا الله عنه -] ثم صحَّ من نصِّه واتفاق ذوى التحقيق من أصحابِهِ: أن مُؤخِّر الصلاة عن أوَّل وقتها، إذا مات فى أثناء الوقتِ لا يَلْقَى اللَّهَ عاصيًا، فإن كان كذلك فلا مَعْنَى عندى لوصف الصلاة بالوجوب [٤٢/ب] فى أوَّل الوقت، إلا على تأويل، وهو: أنه لو أقام الصلاةَ فِيهِ، لَوَقَعَتْ على مرتبة الواجباتِ، وهى على القَطْع؛ كزكاةٍ تُعجَّل قبل حلول الحول.

ولا يدرأ هذا التحقيقَ قَوْلُ الفقهاء: إنَّ عبادات الأبدان لا تقدَّم على أوقات وجوبها، فإنَّ الذى ذكرناه إظهارٌ مِنَّا لخلاف ما استبعدُوهُ قطعًا.

وفيما ذكره إمامُ الحرمين نَظَرٌ؛ وذلك لأنَّهُ يمكنُ أن يحمل هذا الكلامُ علَى أنَّ خطاب الإيجاب الموسَّع ابتدأ تعلُّقه بالمكلَّف بأوَّل وقت الظهر، ولا يحتاج - على هذا - إِلَى مخالفة المشهور، وهو أن الصلاة المؤدَّاة فى أول وقت الظهر؛ كالزكاة المعجلة، والقاعدة المشهورة أنَّ عبادات الأبدان لا تقدَّم على وقتها؛ وحاصلُ ما نقله إمام الحرَمين: الاحتراز عن مَحْذُور مع الوقوع فى محذورٍ آخرَ [بما] [(١)] لا يتقاصَرُ عن الأوَّل.

وقال صاحب المعتمد فى «شرح العمد»: إذا فَضَل الوقت عن الفعل نَحْوُ وقت صلاة الظهر، فقد اختلف العلماء فى ذلك:

فقال قوم: يكون الفعل واجبًا فى جميعه على التخيير.

وقال آخرون: بل هو واجبٌ فى آخر الوقت، واختلف هؤلاء فى آخر الوقت الذى يتعلَّق به الوجوب:

فقال زُفَرُ: هو الوقت الذى إذا فعل فيه الفعل المَأمور به انقضى مع انقضاء الوقت المضروب.

وقال غيره من أهل العراق: بل هو مقدارُ التحريمة.

وقال الشيخ أبو عبد اللَّه: إنه - وإن كان هذا هو وقت الوجوب - فإنه لَمَّا لم يَكُن للمكلَّف فعلُ الصلاة فيه إلا بتقديم التحريمة - وجب تقديمها، وجرى ذلك مجرى وجوب ستر قدر من الركبة، لَمَّا لم يمكن استيعاب ستر الفخذ إلا معه، وهذا رجوعٌ منه إلى قول زُفر.

والذين قالوا: إن وقت الوجوب هو مقدار التحريمة، إنما عَنَوْا بأن إدراك قَدْرٍ من

---

(١) سقط فى «ب».

التحريمة سبب [٤٣/أ] لوجوب قضاء الصلاة، لا أنهم يوجبون تأخير الصلاة إلى آخر الوقت، ويوجبون إيقاعها فيه؛ لأنهم يحرِّمون الإيقاع، ولأن إيقاع جميع الصلاة آخر الوقت متعذِّر؛ وليس من مذهبهم إيجاب المتعذِّر.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعرى: الصلاة فى أول الوقت مراعاة: فإن أدرك المصلى آخر الوقت على صفة المكلَّفين، علمنا أن ما فعل فى أول الوقت واجبٌ، وإن لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلَّفين، علمنا بأنه نافلة.

وظاهر ما حكاه الشيخ أبو عبد الله عنه: أنه كان يراعيها فى إسقاط الوجوب، فنقول: إنْ أدرك المصلى آخر الوقت علَى صفة المكلَّفين، كانت مسقطةً للوجوب، وإن لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلَّفين، لم تَكُنْ مسقطةً للفرض.

وحكى عنه أبو بكر الرازى: أنه كان يقول: إن وجوب الصلاة يتعيَّن بأحد شيئين: إما أن يفعلها؛ فيتعيَّن وجوبها، وإما أن يدرك آخر الوقت: فيتعيَّن فعلها فيه، إن لم يَكُنْ قد فعلها فيه.

وقال صاحب «المعتمد» فى «شرح العمد» [(١)]: إذا زاد الوقت على مقدار الفعل؛ كوقت صلاة الظهر - فقد اختلف الناس فى وقت الوجوب من ذلك، فقال محمد بن شجاع الثلجى، وأصحابُ الشافعىِّ وشيخانا أبو علىٍّ وأبو هاشمٍ وأصحابهما: إن أول الوقت ووسطه وآخره وما بين ذلك من حالاته هو وقتُ الوجوب.

واختلف هؤلاء: فمنهم من أثبت للصلاةِ فِى كُلِّ وقت من هذين الوقْتَيْن بدلاً، ومنهم من لم يثبت للصلاة فى أول الوقت ووسطه بدلاً فيه.

واختلفوا: فقال أبو على وأبو هاشم: إن هذه الصلاة فى أول الوقت، ووسطه هو العزم على أدائها فى المستقبل.

وقال بعض أصحابنا: إن لها فى أول الوقت ووسطه بدلاً يفعله [٤٣/ب]، للّه عزَّ وجلَّ.

وقال قوم: إن أول الوقت هو وقت الوجوب، وإنما ضرب آخره للقضاء.

وقال أكثر أصحابنا: إن آخر الوقت هو وقت الوجوب:

واختلفوا فى إيقاع الفعل فيما قبل ذلك:

---

(١) ينظر المعتمد (١/١٢٤ - ١٢٦).

فقال بعضهم: هو نفل يسقط به الفرض.

وحُكِي عن الشيخ أبي الحسن الأشعرى: أن الفعل يقع في أول الوقت مُرَاعًى، فإن أدرك المصلى آخر الوقت - وليس هو على صفة المكلفين - كان ما فعله نفلاً؛ وإلا كان ما فعله واجبًا.

وحكى عنه الشيخ أبو عبد الله أنه قال: إن أدرك الصلاة آخر الوقت - وهو على صفة المكلفين - كان ما فعله فعلاً مسقطا للفرض، وهذا أشبه بالحكاية الأولى.

وحكى أبو بكر الرازيُّ عن الشيخ أبي الحسن الأشعرى: أنَّ الصلاة يتعيَّن وجوبُهَا بأحد شيئين: إما بِأَنْ تُفْعَلَ، وإمَّا بأن يضيَّق وجوبها.

واختار أبو الحسين البصرى[1]: أن الصلاة واجبةٌ على التوسُّع، وأن العزم لا يجبُ بدلاً.

وقال العالميُّ: الوجوب يختصُّ بأول الوقت؛ وهو قول أهل الحديث وَبعْضِ المتكلِّمين، ثم اختار القول بالوجوب الموسَّع.

وقال أبو الوليد الباجى: اجتمعَتِ الأُمَّة على أن الواجب الموسَّع وقته: إذا فعل فى أول الوقت، سقط الفرض، ثم اختلفوا بعد ذلك فى وقت وجوبه:

فقال أصحاب الشافعى: إنه يجب فى أول الوقت، وإنما ضرب آخره توقيتًا للأداء وتمييزًا له عن القضاء.

وقال أصحاب مالك - رحمه الله -: إن جميع الوقت وقت للوجوب.

وقال المتأخِّرون من أصحاب أبي حنيفة: إنه لا يجبُ بأول الوقت ولا بوسطه، وإنما يجب بالوقت الذى إذا تركه كان آثمًا.

قال القاضى عبد الوهاب المالكى: قال جميع أصحابنا وأصحاب الشافعى وأكثر الفقهاء: إن الوجوب متعلِّق بجميع آخر الوقت، ثم قال: إذا تركه فى أول الوقت أو وسطه [٤٤/أ]، هل يلزمه بَدَلٌ، وهو العزم عند الترك فى أوله أَوْ وسطه أَوْ لا؟

فالذى يجيء على أصول أصحابنا: إيجابُ العَزْمِ؛ وبه قال أكثر أصحاب الشافعى، واختاره القاضى الباقلانى.

ومنهم من يوجب العزم، ويقول: لا أسميه بدلاً.

---

(١) ينظر المعتمد (١/١٢٦).

وذهب القاضى أبو زيد(١) من الحنفية: إلى أن الوجوب على سبيل التوسُّع.

واختار القاضى أبو يعلى الحنبليُّ: إثبات الوجوب الموسَّع، مع عدم إيجاب العزم بدلاً.

واختار صاحب الإحكام(٢): إثبات الواجب على سبيل التوسُّع، مع جعل العزم بمعنَى أنه بدل عن التقديم؛ فيكون المكلَّف مخيرًا بين التقديم والعزم.

وانفرد بنقل شيئين متناقضين؛ فإنه قال - بعد أن نقل الإيجاب الموسَّع عن أصحابنا وأكثر الفقهاء -: قال قوم: وقت الوجوب هو أول الوقت، وفعلُ الواجب بعد ذلك يكونُ قضاءً، ثم قال فى الجواب عن ذلك ما هذا لفظه: وعَنِ القول بتعيين الوقت الأول للوجوب، وما بعده للقضاء [لا] يليق؛ كيف وإن الإجماع منعقدٌ على أن ما يفعل بعد ذلك ليس بقضاء، ونقل هذا الإجماع مناقض لما نقله أولاً من مذهب الخصم؛ اللهم إلا أن ينقل أن الخصم إنما خالف بعد الإجماع المذكور، و لم يوجد هذا النقل.

[وقال صاحب «التنقيحات»: إن الواجب الموسَّع هو بعينه المُبْهَم المذكور؛ فإنَّ المؤداة فى كل جزء من الوقت بشخصها غير المؤدَّاة فى غيره، وقد علم أن تمايز الأعراض المتماثلة إلى النوع المستجد كلها بالأوقات؛ فالواجبُ عليه واحدٌ من أشخاص الصلاة المتمايزة بالأوقات؛ فيصعب تسليم ذلك، والنزاعُ فى هذا عقلاً؛ إلاَّ أن يحتجَّ المنازع بدليلٍ سمعى.

والحكم أن هذا الكلام بعينه هو معنَى كلامِ المصنِّف؛ على ما سنبينه بعد ذلك، إن شاء الله تعالى].

وإذْ قد أتينا على نقل كلمات العلماء الدالَّة على المذاهب [٤٤/ب] التى هى للأصوليين فى هذه المسألة - فلنَعُدْ إلى شرح المتن، فنقول:

الفعل بالنسبة إلى الوقت: إما أن يكون أزيد من الوقت، أو أنقص من الوقت، أو مطابقًا للوقت بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص:

---

(١) عُبيدالله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسى أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، كان فقيهًا باحثا نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، له تأسيس النظر والأسرار، ووفاته سنة ٤٣٠هـ فى بخارى عن ٦٣ سنة.

ينظر: وفيات الأعيان ١/٢٥٣، واللباب ١/٤١٠، وشذرات الذهب ٣/٢٤٥، والبداية والنهاية ١٢/٤٦، وكشف الظنون ١/٣٣٤، والأعلام ٤/١٠٩.

(٢) ينظر الإحكام (١/٩٩).

أما القسم الأول: فمثاله: التكليفُ بإيقاع مقدار أربع ركعات في زمن لا يتسع لأربع ركعات؛ بل لا يتسعُ إلا لركعة واحدة أو أقلَّ، والتكليف بمثل هذا لا يجوزُ؛ إلا إذا جوَّزنا التكليف بالمحال، أو يكون المقصود إيجاب القضاء.

أما القسم الثاني: فلا إشكالَ فيه؛ وذلك كتكليف صوم يوم.

أما القسم الثالث: فهو الواجبُ الموسَّع.

ثم قال المصنِّف: واختلفوا فيه - أي: في الواجب الموسَّع -:

فمنهم من أنكره، وزعم أن الوقت لا يُمْكِنُ أن يزيد على الفعل، ومنهم من سلَّم جوازه.

واعلم: أن هذا الكلام تصريحٌ من المصنِّف بأن الخلاف واقع في إمكان الوجوب الموسَّع، ورد الخلاف إلى الإمكان، والجواز قد لا يُوجَدُ في كلام أكثرهم، ثم قال: «الأولون اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه»، والمراد بالأولين: الذين أنكروا إمكان الواجب الموسَّع.

أما الأوجه الثلاثة فقد قال المصنِّف:

الأول: قولُ من قال من أصحابنا: الوجوبُ مختص بأول الوقت، وأنه لو أتى في آخر الوقت لكان قضاء؛ هذا ما نقله المصنِّف.

واعلم: أن هذا الوجه نقله غير المصنِّف؛ كما بيَّنّاه، ولكن لفظة «أصحابنا» حملها كثير من الناس على الشافعية؛ لأن المصنِّف شافعي المذهب، ثم إنهم لم يظفروا بهذا الوجه في كتب الفرق المصنَّفة في مذهب الشافعي - رضي الله عنه - فقال: هذا النقل ليس بصحيح بل سهو من المصنف؛ فإنه لم يذهب أحد من أصحاب الشافعيِّ: إلى أن الوجوب يختص بأول الوقت، وتكون الصلاة بعد أوله قضاءً.

وقال التلمسانيُّ من المتأخرين [٤٥/أ]: لا يُعْرَفُ في مذهبِ الشافعيِّ، ولعلَّه التبس عليه بوَجْه الإصطخريِّ: أن ما يفعل فيما زاد على بيان جبريل ﷺ في العصر والصُّبْحِ مثلاً - يُعَدُّ قضاءً، وهو لا ينكرُ التوسعة(١). هذا ما قاله التلمسانيُّ.

ونقول نحن: الجواب عن هذا من وجهين: الأول: أنه جاز أن يكون المراد بقوله «أصحابنا» بعض الأشاعرة، فليس في الكلام تصريح أن هذا مذهب أصحاب الشافعيِّ، وقد لا يكونُ ذلك الأشعريُّ شافعيَّ المذهب.

(١) في «أ»: الشريعة.

الثانى: أنه لا يلزمُ مِنْ عدم الوجدانِ عَدَمُ الوجـود؛ فلعـلَّ المصنِّـف ظفـر بهـذا النقـل الغريب دون غيره. هذا ما يتعلّق بنقل هذا الوجه.

قال المصنِّف: الثانى: قولُ من قال: بأن الوجوب مختصٌّ بآخر الوقـت؛ وهـذا القـولُ يعزَى لبعض أصحاب أبى حنيفة على ما سبق نقله.

والثالث: القول المحكيُّ عن الكرخى، وقد سبق بيانه، ونقل هذا القول عن الكرخـىِّ. وأما كون العزم بدلاً: فقد بيَّنا اختلافَ العلماء فيه.

واختيار المصنِّف: القولُ بالواجب الموسع، مع عدم وجوب العزم بدلاً.

واعلم: أن قول المصنِّف: «الوجوب متعلِّق بكل الوقت» - عبارةٌ قاصرةٌ، بل الصوابُ أن يقال: إن الوجوب متعلِّق بكل جـزء مـن أجـزاء الوقـت بـدلاً عـن الآخـر [لا] علـى الجمع، وهذا المعنَى هو مراده بهذا اللفظ، وإذا ظهر ذلك فنقول: الدليل على المدعَى مـا لخصناه، وهو: أن الوجوب مستفادٌ من الآية؛ قـال ابـن بَرْهَـانَ: هـو مستفاد مـن قولـه تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾ [الإسراء: ٧٨].

ثم نقول: إما أن يكون الواجب بالآية إيقاع الصَّلاة فى كل جـزء مـن أجـزاء وقـت الصلاة، أو فى آخر أجزاء الوقت[١]، إما على التعيـين، أَوْ لا علـى التعيـين، أوْ لا يجب إيقاعه فى شىْء منها؛ لا سبيل إلى الإيجاب فى وقت [٤٥/ب] معيَّن، أى: فى جزء مـن الوقت بعينه؛ لأن الوجوب مستفادٌ من الآيـة، والآيـة لا تـدلُّ علـى اختصـاص الإيجـاب بوقت بعينه؛ إذْ لو دلَّتْ على ذلك لما كانَتْ من صور النزاع؛ فإنا لا نـنازع فـى ذلـك، وإذا انتفت تلك الأقسام تعيَّن القسم الثالث، وهو: إيجاب الإيقاع فـى جـزء مـن أجـزاء الوقت لا بعينه؛ وهو المَطْلُوب.

وإذا ثبت هذا - فنقول: الواجبُ الموسَّع كصلاة الظهر مثـلاً - يعـود حاصلـه إلَـى إيجـاب صـلاة مخصوصـة بعـارض زمـانى متعيِّـن بحسـب الوقـوع، غيرِ متعيِّـنٍ بحسـب الوجوب؛ وذلك هـو أحـد الأزمنـة الواقعـة بـين طرفـين مـن الأوقـات؛ فيعـود حـاصل الواجب الموسَّع إلى الواجب المخيَّر؛ إلا أن التخيـير هنـاك بـين أفعـال مختلفـة بالحقيقـة، والتخيير ههنا بين أفعال متحدة بالحقيقة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيلَ: «لاَ نُسَلِّمُ إِمْكَـانَ تَحَقُّـقِ الْوُجُـوبِ فِـى

---

(١) فى «أ»: أو فى أحد أجزاء الوقت.

أَوَّلِ الوَقْتِ؛ وَالتَّمَسُّكُ بِلَفْظِ «الأَمْرِ» إِنَّمَا يَكُونُ: إِذَا لَمْ يَثْبُتْ بِالدَّلِيلِ العَقْلِيِّ امْتِنَاعُهُ: وَهَهُنَا قَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ؛ لأَنَّ كَوْنَهُ وَاجِبًا - فِي ذَلِكَ الوَقْتِ - مَعْنَاهُ: أَنَّ الْمُكَلَّفَ مَمْنُوعٌ مِنْ أَلاَّ يُوقِعَهُ فِيهِ، وَالْمُكَلَّفُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ مِنْ أَلاَّ يُوقِعَ الصَّلاَةَ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - اسْتَحَالَ كَوْنُ الصَّلاَةِ وَاجِبَةً فِي أَوَّلِ الوَقْتِ؛ وَإِذَا تَعَذَّرَ حَمْلُ الأَمْرِ عَلَى الوُجُوبِ - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى النَّدْبِ.

فَإِنْ قُلْتَ: الفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَنْدُوبِ مِنْ وَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ هَذِهِ الصَّلاَةَ لاَ يَجُوزُ تَرْكُهَا مُطْلَقًا، وَالْمَنْدُوبُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقًا.

وَالثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الصَّلاَةَ إِنَّمَا يَجُوزُ تَرْكُهَا فِي أَوَّلِ الوَقْتِ إِلَى بَدَلٍ، وَهُوَ: العَزْمُ عَلَى فِعْلِهَا بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَأَمَّا الْمَنْدُوبُ - فَإِنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مُطْلَقًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لما تمسَّك المصنِّف بدليل لفظيٍّ، اتجه عليه منع يرجع سنده إلى المباحث اللفظيَّة؛ وذلك لأنه تمسك بإيقاع الإيجاب[1] في أول الوقت الذى هو دليلٌ لفظيٌّ، فقال: لا نسلِّم ثبوت الإيجاب في أول الوقت.

وأما التمسُّك بالآية، فله شرط، وهو ألاَّ يعارضه قاطعٌ عقلى مانعٌ من ثبوت موجبها، وقد تقرر أن الدلائل اللفظية إنَّما تفيد مقتضاها إذا سَلِمَ عن المعارض؛ كما نقول في سائر الآيات والأحاديث الموهمة للتجسيم أو التشبيه.

وقد دلَّ القاطع العقليُّ: على أنه لا إيجاب في أول الوقت أصلاً؛ لأنه يجوز ترك الصلاة في أول الوقت بإجماع القائلين بالوجوب الموسَّع، ومع تجويز الترك في أول الوقت: لا يتحقَّق الإيجاب في أول الوقت؛ وإلاَّ يلزم الجَمْعُ بين النقيضَيْنِ؛ والجمع بين النقيضين محالٌ؛ فقد تعذَّر حمل صيغة الأمر [٤٦/أ] على الإيجاب في أول الوقت، وَوَجَبَ حمله على ندبيَّة الصلاة في أول الوقت؛ لأنه محمل صالح، ولعدم غيره من المحامل بالأصل. ويمكن توجيه هذا السؤال معارضةً، ولا يخفَى توجيهها على المتأمل.

اعلم: أن السؤال يورد من جهة القائلين[2] باختصاص الوجوب بآخر الوقت، ولا يصلحُ أن يرد من جهة القائلين باختصاص الوجوب بأوَّل الوقت؛ وهذا ظاهر.

واعلم: أن المعترضَ قرَّر سؤاله زيادةَ تقرير، وذلك بأن ذكر ما يصلحُ أن يكون جوابًا

---

(١) في «ب»: في اتفاق الإيجاب.

(٢) في «أ»: القائل.

عن ذلك السؤال؛ وذلك الجواب يتجه بأن يقول المستدلُّ: صيغة الأمر لا يجوز حملها على ندبيَّة الصلاة فى أول الوقت؛ كما قال المعترضُ؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن المندوب يجوز تركه مطلقًا فى أول الوقت، والصلاة لا يجوز تركها فى أول الوقت مطلقًا؛ بل بشرط الإتيان بالصلاة: إما فى وسط الوقت أو فى آخره، والمندوب يجوز تركه بدون العزم؛ فلا يمكن حمل الصيغة على الندب فى أول الوقت؛ لأن حقيقة الندبيَّة منافية على ما قررناه؛ فوجب حمل الصيغة على الإيجاب فى أول الوقت؛ وذلك هو المطلوب. هذا جواب المستدلِّ عن السؤال المذكور.

ثم اعلم: أن المعترضَ شَرَعَ فى إفساد هذين الجوابين؛ ليسلَمَ له السؤالُ عن الجواب، فقال: أما منع وجوب الصلاة فى أول الوقت، فأقول: لا تجب فى أول الوقت؛ وذلك بدليلِ تجويزِ التركِ فى أول الوقت، وأما المنعَ من تركها فى آخر الوقت، فذلك يدلُّ على وجوبها فى آخر الوقت، ولا يلزم من وجوبها فى آخر الوقت وجوبُها فى أول الوقت؛ هذا هو كلام المعترضِ على الوَجْهِ الأوَّل من الجوابين اللذين ذكرهما المعترضُ.

ثم تكلَّم على الوجه الثانى من الجوابَيْن، فقال: العزم على الصلاة لا يَجُوزُ أن يكون بدلاً عن الصلاة، بل تخييرًا؛ وذلك لوجوه:

الأول: وذلك لأن العزم لا يخلو: إما أن يكون مساويًا للصلاة فى جميع المصالح المطلوبة منه، أَوْ لا:

فإن كان مساويًا لها: وجب أنْ يكون الإتيان بالعزم موجبًا [٤٦/ب] لسقوط التكليف بالصلاة؛ وذلك لأن الأمر ما وقع فى الوقت المحدود أوله وآخره إلا بالصلاة مرة واحدة؛ لأن الكلام فى ذلك، فلو كان العزم بَدَلَ الصلاة على التخيير، ولم يَأْتِ بأحد الشيئين اللذين وقع فيهما التخييرُ - فيلزم التكليفُ بالإتيان بالآخر عنه جزمًا، وذلك باطلٌ بالإجماع؛ ويلزم من ذلك ألاَّ يكون العَزْمُ بدلاً عن الصَّلاة؛ وهو المَطْلُوب.

وأما ألاَّ يكون مساويًا لها فى جميع المصالح المطلوبة منه، وجب ألاَّ يكون بدلاً عنه على التخيير؛ لأن حقيقة البدل على التخيير شرعًا وعقلاً ما ذكرنا، وإذا لم يكنْ بدلاً عنه، فهو المطلوب، ولا يرد على هذا المعترض[1] وغيره ما يدلُّ على الترتيب.

الثانى: أنه لا دليلَ عَلَى إيجاب العزم؛ فلا يَجِبُ.

---

(١) فى «أ»: المبهم، وفى ب: المتيمم وغيره.

أما الأول: فذلك لأن الوجوب في هذه الصورة منحصرٌ في الأمر الدالِّ على وجوب صلاة الظهر مثلاً؛ وذلك الأمر لا دلالة لَهُ على وجوب العزم أصلاً.

وأما الثاني: فذلك لأنَّ ما لا دليل على إيجابه لا يجوز إيجابه؛ لأن إيجابه يستلزم التكليفَ باعتقاد إيجابه جَزْمًا، والتكليف باعتقاد إيجابه بدون دليل يدلُّ على إيجابه - تكليفٌ بالمحال بالضرورة؛ وذلك باطل؛ فلا يكون العزم واجبًا بدلاً عن الصَّلاة؛ وهو المَطْلُوب.

الوجه الثالث: هو أنه لو كان العَزْمُ بدلاً عن الصلاة، فإذا جاء التكليف بالعزم في الوقت الأَوَّل: فإذا جاء في الوقت الثاني، فإما أن يجب العزم مرةً أخرى أَوْ لا يجب:

لا سبيل إلى الأول؛ لأن الصلاة واجبة مرةً واحدةً في الوقت، فبدلُها وجب أن يكون مرة واحدة؛ لأن البدل على التخيير يساوي المبدل(١) في العدد، فإذا كان البدلُ واجبًا مرة لا يكون المبدل(٢) واجبًا مرات جزمًا.

ولا سبيل إلى الثاني؛ وذلك لأنَّهُ إن لم يجبْ، فقد صار الواجبُ متروكًا مطلقًا؛ هذا خُلفٌ؛ هكذا وجه صاحب «الحاصل» هذا الوجه.

وصاحبُ «التحصيل» (٣) فقد [٤٧/أ] وجَّهه بنوع آخَرَ من التوجيه، وهو أنه لو وجبَ العَزْمُ لوجب مرةً واحدةً؛ لأن البدل: إنما يجب على جهة وجوب الأصل؛ فلا يكون الفعل في الجزء الأوَّل والثاني من الوقت واجبًا، ولا بَدَلَ له؛ فيكون مندوبًا؛ وهو المطلوب. وهذا التوجيه أقربُ إِلَى لَفْظِ المصنِّف في «المَحْصُول».

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: **قُلْتُ: الجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنِّي لاَ أَدَّعِي: أَنَّ الصَّلاَةَ لَيْسَتْ وَاجِبَةً مُطْلَقًا؛ بَلْ أَدَّعِي أَنَّهَا لَيْسَتْ وَاجِبَةً فِي أَوَّلِ الوَقْتِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهَا فِي أَوَّلِ الوَقْتِ.**

فَأَمَّا المَنْعُ مِنْ تَرْكِهَا فِي آخِرِ الوَقْتِ - فَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِهَا فِي آخِرِ الوَقْتِ؛ وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ وَاجِبًا فِي وَقْتٍ - كَوْنُهُ وَاجِبًا فِي وَقْتٍ آخَرَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ العَزْمَ عَلَى الصَّلاَةِ - لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَدَلاً عَنِ الصَّلاَةِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ:

---

(١) في «أ»: يساوي البدل.

(٢) في «أ»: المبدول.

(٣) ينظر التحصيل (٣٠٦/١).

أَحدُهَا: أَنَّ العَـزْمَ عَلَـى الصَّـلاةِ: إِمَّـا أَنْ يَكُـونَ مُسَـاوِيًا للصَّـلاةِ فِـى جَمِيـعِ الأُمُـورِ المَطْلُوبَةِ، أَوْ لاَ يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الإِتْيَانُ بِالعَزْمِ سَبَبًا لِسُقُوطِ التَّكْلِيفِ بِـالصَّلاةِ؛ لأَنَّ الأَمْرَ مَا وَقَعَ فِى ذَلِكَ الوَقْتِ إِلاَّ بِالصَّلاةِ مَرَّةً وَاحِدَةً؛ وَهَذَا «العَزْمُ» - مُسَاوٍ لِلصَّلاةِ مَرَّةً وَاحِدَةً فِى جَمِيعِ الجِهَاتِ المَطْلُوبَةِ؛ فَيَلْزَمُ سُقُوطُ الأَمْرِ بِالصَّلاةِ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِى: امْتَنَعَ جَعْلُهُ بَدَلاً عَنِ الصَّلاةِ؛ لأَنَّ بَدَلَ الشَّىْءِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًـا مَقَامَهُ فِى الأُمُورِ المَطْلُوبَةِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ المَوْجُودَ لَيْسَ إِلاَّ الأَمْرَ بِالصَّلاةِ فِى هَذَا الوَقْتِ، وَالأَمْرُ بِـالصَّلاةِ فِـى هَـذَا الوَقْتِ -: لاَ دَلالَةَ فِيهِ عَلَى إِيجَابِ «العَزْمِ»؛ فَإِذَنْ لاَ دَلِيلَ أَلْبَتَّةَ عَلَى وُجُوبِ «العَزْمِ»، وَمَا لاَ دَلِيلَ عَلَيْهِ - لاَ يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِهِ؛ وَإِلاَّ لَصَارَ ذَلِكَ تَكْلِيفَ مَا لاَ يُطَاقُ.

وَثَالِثُهَا: لَوْ كَانَ العَزْمُ بَدَلاً عَنِ الصَّلاَةِ؛ فَإِذَا أَتَى المُكَلَّفُ بِالعَزْمِ فِى هَـذَا الوَقْـتِ، ثُـمَّ جَاءَ الوَقْتُ الثَّانِى: فَإِمَّا أَنْ يَجِبَ فِعْلُ العَزْمِ مَرَّةً أُخْرَى، أَوْ لاَ يَجِبَ: لاَ جَائِزَ أَنْ يَجِبَ؛ لأَنَّ بَدَلَ العِبَادَةِ؛ إِنَّمَا يَجِبُ - عَلَى حَدِّ وُجُوبِهَـا؛ لِيَكُـونَ فِعْلُـهُ جَارِيًـا مَجْـرَى فِعْلِهَـا؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الأَمْرَ إِنَّمَا اقْتَضَى وُجُوبَ فِعْلِ العِبَادَةِ فِى أَحَد أَجْزَاءِ هَذَا الوَقْتِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَلَمْ يَقْتَضِ وُجُوبَ فِعْلِهَا مَرَّةً أُخْرَى فِى الوَقْتِ الثَّانِى؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ وُجُوبُ بَدَلِهَا - عَلَى هَذَا الوَجْهِ؛ فَثَبَتَ: أَنَّهُ لاَ يَجِبُ فِعْلُ العَزْمِ فِى الوَقْتِ الثَّانِى؛ فَإِذَن: الْوَقْـتُ الثَّـانِى: لاَ يَجِبُ فِيهِ فِعْلُ الصَّلاةِ، وَلاَ فِعْلُ بَدَلِهَا وَهُوَ هَذَا العَزْمُ.

فَثَبَتَ: أَنَّ جَوَازَ تَرْكِ الصَّلاةِ فِى هَذَا الوَقْتِ - لاَ يَتَوَقَّفُ عَلَى فِعْلِ البَدَلِ؛ وَعِنْدَ هَذَا: يَجِبُ القَطْعُ بِأَنَّهَا لَيْسَتْ وَاجِبَةً، بَلْ مَنْدُوبَةً:

وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الفِعْـلُ يَجُـوزُ تَرْكُـهُ فِـى أَوَّلِ الوَقْـتِ؛ فَـلاَ يَكُـونُ وَاجِبًـا فِـى أَوَّلِ الوَقْتِ»:

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنّف عن ذلك، وهو يدفعه؛ سواءٌ جعله منعًا أو معارضةً، وبيانه من وجهين:

أحدهما - وهو الأصحُّ -: أن الواجب الموسع يرجع عند التحقيق إلى الواجب المخيَّر؛ على ما بيناه فى صدر المسألة، والذى يحقّقه أن معنى الواجب الموسَّع: أن

الشارع [إذا] [(١)] قال: «حرمْتُ عليك عدم إيقاع الصلاة فى أحـد أجزاء هـذا الوَقْـتِ، ولم أُوجِبْ عليك إيقاع الصلاة فى كل واحدٍ واحدٍ من أجزاء هذا الوقت على الجمـع، ومتى أوقعتها فى أحد أجزاء الوقت، فقد خرجْتَ من العهدة».

واختيار أحد أجزاء الوقت إلى المكلَّف هو بعينه معنى الواجب المخيَّر، إلا أن التخيـير هناك واقع بين أفعال مختلفة بالحقيقـة، ولا كذلـك ههنـا؛ فـإن التخيير واقـعٌ بـين أمـور متماثلة بالحقيقة، وإذا تحقَّق ذلك، فنقول: من سـلم ثبـوت الواجـب المخير، فـلا يتـأتى تسليم ذلك ومنع هذا، ويظهر من ذلك: أن تجويز الترك فى أول الوقـت لا يَخْـرُجُ إلَـى بدلٍ هو العزمُ، يحقِّقه الواجب المخير؛ فإنه يجوز ترك أَيٍّ خصلة شاء من الخصال الثـلاث مِنْ غير عَزْم، ويجعل[(٢)] بدلاً عن المتروك.

بل أقول:عند هذا التلخيص: لا يحتاج إلى الجواب عن السؤال المَذْكُور؛ وذلك: لأنـا ادعينا[(٣)] إيجاب الصلاة فى أحد أجزاء الوقت، والخصم ينفـى إيجابـه عـن الوقـت الأول بخصوصه [٤٧/ب]، وذلك غير وارد أصلاً؛ إذ لا مناقضـة بـين القولـين، بـل لا مقابلـة بينهما أصلاً.

الوجه الثانى من الجوابين - وهو طريق أكـثر أصحابنـا وأكـثر المعتزلـة -: وهـو أنـا نقول: الوجوب مستفادٌ من صيغة الأمر، ولا دلالة لصيغة الأمر على اختصاصِ الإيجـابِ بوقْتٍ معيَّن.

أما قوله: لا يمكنُ حملُ الصيغة على الإيجاب فى أول الوقت؛ بدليلِ تجويـز الـترك فـى أول الوقت؛ فيمكن حمله على الندب؛ هذا كله كلام المعترض.

قال المستدلُّ مجيبًا عن ذلك: لا يمكنُ حملُ الأمرِ على ندبيَّة الصـلاة فـى أول الوقـت؛ وذلك لأن حقيقة الندب تقتضى تجويز الترك مطلقًا، والصـلاة فـى أول الوقـت لا يجـوز تركُهَا مطلقًا، بل بشرط العزم على الفعل فى وَسَطِ الوقت أو فى آخره، فلا يمكن حملها على الندبية، وهذه الطريقة هى طريقة أكثر الأصحابِ من الأشاعرة، وأكثر المعتزلة.

قال المصنِّـف: هـذا الجـواب ضعيـفٌ؛ وذلـك لأن الأمـر لا يقتضـى التكـرار، بـل لا يقتضى إلا الفعل مرةً واحدةً على ما بيَّنَّاه.

وإذا كان العزمُ بدلاً عن فعل الصلاة، وقد أتى بالعزم، وهو قـائِمٌ مقـام الصـلاة مـرة

---

(١) سقط فى «أ،ب».

(٢) فى «أ»: يحصل.

(٣) فى «أ»: إذ بينا.

واحدة؛ فوجبَ أن يسقط عنه التكليفُ بفعل الصلاة بعد العَزْمِ؛ وذلك خلاف الإجماع.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» (١) لَمَّا اختار إيجاب الواجب الموسَّع مع إيجاب العزم بدلاً عنه - أورد على هذا الدليل منعًا، فقال: لا نسلِّم أنه إذا [أتى] (٢) بالعزم بدلاً يَسقط عنه فِعْلُ الصلاة؛ إنما يلزم ذلك أن لو كان العزم بدلاً عن فعل الصلاة، بل العزمُ بدلٌ عن تقديم الصلاة، والمكلَّف مخيَّر بين تقديم الصلاة وبين العزم؛ فلا يلزم من الإتيان بالعزم إلا سقوط التقديم، وأما أصلُ فعل الصلاة فلا.

والجواب عنه هو أن نقول: الصلاةُ واجبةٌ فى أَحَدِ الأوقات لا بعَيْنِهِ؛ فلا يتحقَّق ترك الواجب الموسَّع إلا بإخلاء جميع أجزاء الوقت عن فعل الصلاة [٤٨/أ] فإذا ترك الصلاة فى أول الوقت، وأتى بها: إما فى وسط الوقت أو آخره - لا يكون تاركًا لصلاة واجبة ظهرًا مثلاً؛ فلا توصفُ الصلاة [بـ] وصف التَّقْديم؛ ضرورة أن الآتى بالصلاة فى وسط الوقت آتٍ بجميع ما وجب عليه ذاتًا ووصفًا؛ وهو المطلوب.

الثاني: هو أنه لو كان العزمُ بدلاً عن وصف التقديم - وهو مخيَّر بين العزم فى أول الوقت وبين وصف التقديم - يلزم وجوب وصف التقديم إذا ترك العزم فى أول الوقت جزمًا؛ وذلك لأن الواجب أحد الأمرين، ويلزم من ترك أحدهما وُجُوبُ الآخر بالضرورة؛ ويلزم من وجوب وصف التقديم وجوبُ فعل الصلاة فى أول الوقت؛ وذلك ينافى القول بالواجب الموسَّع؛ وفيه نظر.

أما الوجه الثانى وهو: «أنه لا دليلَ عَلَى إيجاب العزم؛ فلا يجب؛ وهو منفى بالوجوه النَّافية لإيجاب العزم» - فقد أجاب الأصحاب عنه بجواب ضعيف عند المصنِّف، فلنذكره أولاً، ثم نبين ضعفه، فنقول: قال الأصحاب القائلون بإيجاب العزم:

لا نسلِّم: أنه لا دليلَ علَى إيجاب هذا العزم.

وسند المنع: أن الدليل دلَّ على إيجاب العزم.

وبيانه: أن الدليل دلَّ على إثبات الواجب الموسَّع؛ ودلَّ العقلُ على أنه لا يمكنُ إثبات الواجب الموسَّع إلا إذا أثبتنا له بدلاً؛ ودلَّ الإجماع على أنه لا بَدَلَ له إلا العزمُ؛ لأن القائل قائلان:

---

(١) ينظر الإحكام (١/١٠٠).

(٢) سقط فى «ب».

قائل يقول: بإثبات البَدَل للواجبِ الموسَّع وهو العزم. وقائلٌ يقول: بعَدَمِ إثبات البدل، وعدمِ كون العزم بدلاً عنه.

فالقول بإثبات بَدَلٍ هو غَيْرُ العزم قولٌ باطلٌ بالإجماع؛ فثبت أن الدليل دلَّ على إيجاب العزم بهذا التدريج.

ثم نقول: ليس إثباتُ العزمِ بدلاً عن الواجب الموسَّع مخالفةً للنَّصِّ الدَّالِّ على إثبات الواجب الموسَّع؛ لأنه لا يدلُّ على إثبات العَزْمِ، ولا على نفيه؛ هذا هو جَوَاب الأصحاب [٤٨/ب].

قال المصنِّف: واعلم أن [هذا] الجواب ضعيفٌ؛ لأنا لا نسلِّم أن العقل دلَّ على أنه لا يمكن إثبات الواجب الموسَّع إلا إذا أثبتنا له بدلاً.

وسند المنع: ما ذكره من الدليل المذكور الدالِّ على تحقيق الواجب الموسَّع من غير افتقار إلى بَدَل.

وأيضًا: فإن مفهوم الواجب الموسَّع يتحقَّق بدون بدل هو العَزْمُ؛ وذلك لأن مفهوم قول السيد لعبده: «لا يجوزُ لك إخلاءُ جميع أجزاء هذا الوقت عن الفعل، ولا أوجب الفعل فى كل جزء من أجزاء هذا الوقت، ولك أن تختار أىَّ جزء من أجزاء هذا الوقت لإيقاع الفعلِ فيه»؛ ومن المعلوم بالضرورة: أن تحقُّق هذا المفهوم لا يفتقر إلَى إثبات بدلٍ هو العَزْمُ.

والجواب عن الوجه الثالث - مِنَ الوجوه الدالَّة على وجوب العزم بدلاً عن الفِعْلِ -: أن نقول: فعل العزم فى الوقت الثاني؛ وهذا لأن العزم بَدَلٌ عن الفعل فى الوقت الأول، فنفتقر إلى عزمٍ ثانٍ بَدَلاً عن الفعل فى الوقت الثانى؛ هذا هو جواب الأصحاب.

قال المصنِّف: إن هذا الجوابَ فاسدٌ، لأنَّا بينا أن الأمر لا يقتضى إلا الفعْلَ مرةً واحدةً، ولا يقتضى التكرار، وقد أتى بالعزم الذى هو بدلٌ عن الفعل الواجبِ عليه مرةً واحدةً؛ فيكون الإتيان بالعزم كافيًا فى سقوط الواجبِ عنه؛ وذلك باطل بالإجماع.

لا يقال: «العزمُ فى الوَقْتِ الأول يقومُ مقامَ وجوب تعجيلِ الصلاة، وذلك لا يقومُ مقام الصلاة؛ وهذا لأن العزم بَدَلٌ عن تعجيل الصلاة وتوسُّطها، والتعجيلُ والتوسُّطُ والتأخير، أحوال عارضةٌ للصلاة، ومصلحةُ الحالِ أولَى من مصلحة صاحب الحال»:

لأنا نقول: إنَّ الصلاة المعجَّلة غير واجبة على المكلَّف بخصوص التعجيل؛ وإلا لكان

الفعل فى أول الوقت واجبًا بالضرورة، وذلك ينافى القول بالواجب الموسَّع، والكلام فى إيجاب العزم أو عدمِ إيجابه هو تفريعٌ [٤٩/أ] على القول بالواجبِ الموسَّع؛ فلا يجب وصف التعجيل، وإذا لم يجب جاز الترك جَزْمًا؛ فلا يمكن أن يجعل العزم بدلاً عنه؛ لأن العزم واجبٌ عند القائل به(١)، والتعجيل غيرُ واجب، فلو وجب العزم بدلاً عن حال العزم أو وصف التعجيل، لَثَبَتَ ذلك على سبيل التخيير ههنا؛ فيلزم العصيان بتقدير(٢) تركهما مع الإتيان بالصلاة فى آخر الوقت؛ وذلك ليس بترك واحدة من حقيقتى الموسَّع، واللازم باطل؛ لأنه إذا أتى بالصلاة فى آخر الوقت، فقد أتى بالصلاة، ولم يبق إلا وصف التعجيل، وقد بينا أنه غير واجب؛ وذلك باطل.

ولنا أن نُحَرِّر هذا الكلام علَى وجه آخَر، فنقول:

لو كان العزم بدلاً: فإما أن يكون عن الغير؛ على سبيل التخيير بينه وبين ما جعل بدلاً عنه، أو علَى سبيل الترتيب: لا سبيل إلى الثانى بالإجماع.

ولا سبيل إلى الأول؛ لأنه إما أن يجعل بدلاً عن ذات الصلاة، أو عن حالة من أحوالها، وهو التعجيلُ:

لا سبيل إلى الأول؛ وإلا يلزم سقوط التكليف بالصلاة بعد العزم على ما ذكره. ولا سبيل إلى الثانى؛ وإلا يلزم ما ذكرناه من العصيان على ما قرَّرناه؛ وهو باطل.

واعلم: أن هذا الذى ذكرناه دليلٌ تامٌّ على عدم إيجاب العزم بدلاً، وهو جواب عن المنع المذكور. [قال صاحب «التنقيح»: وجوبُ العَزْمِ تابعٌ لبقاء الفعل فى الذِّمَّة، ولازمٌ لكلِّ من عليه التكليفُ، دخل وقته أو لم يَدْخلْ؛ لأنه إذا لم يَعْزِمْ على الفعل مع الذكر، فقد عَزَمَ على التَّرْكِ؛ وعلى هذا يُنَزَّل اختيار أبى الحسين والمصنِّف، لا على عدم وجوب العزمِ مَعَ عَدَمِ الفعْلِ؛ فإنه خطأ.

واعلَمْ: أن هذا فاسدٌ، وذلك لأنه لا يلزم من عدم العزم على الفعْلِ العزمُ على الترك، والعَجَبُ منه: أنه يقولُ: «على هذا كلام المصنف وأبى الحسين مع تجويز الترك فى كلِّ واحدة منها»؛ فإن كلامهما [٤٩/ب] لا يمكن تنزيله على هذا أصلاً].

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: قُلْنَا: لِلنَّاس -هَهُنَا- طَرِيقَان:

الطَّرِيقُ الأَوَّلُ - وَهُوَ الأَصَحُّ -: أَنَّ حَقِيقَةَ «الوَاجِبِ المُوَسَّعِ» يَرْجِعُ عِنْدَ البَحْثِ إِلَى «الوَاجِبِ المُخَيَّرِ»؛ فَإِنَّ الآمِرَ كَأَنَّهُ قَالَ: «افْعَلْ هَذِهِ العِبَادَةَ: إِمَّا فِى أَوَّلِ الوَقْتِ، أَوْ فِى

---

(١) أ «به»؛ أى: بوصف التعجيل.

(٢) فى «أ»: يتقرر.

وَسَطِهِ، أَوْ فِي آخِرِهِ، وَإِذَا لَمْ يَبْقَ مِنَ الوَقْتِ إِلاَّ قَدْرُ مَا لاَ يَفْضُلُ عَنْهُ - فَافْعَلْهُ لاَ مَحَالَةَ، وَلاَ تَتْرُكْهُ أَلْبَتَّةَ»:

فَقَوْلُنَا: «يَجِبُ عَلَيْهِ إِيقَاعُ هَذَا الفِعْلِ: إِمَّا فِي هَذَا الوَقْتِ، أَوْ فِي ذَاكَ» - يَجْرِى مَجْرَى قَوْلِنَا فِي «الوَاجِبِ المُخَيَّرِ»: «إِنَّ الوَاجِبَ عَلَيْنَا: إِمَّا هَذَا، أَوْ ذَاكَ»؛ فَكَمَا أَنَّا نَصِفُهَا بِـ «الْوُجُوبِ»؛ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ الإِخْلاَلُ بِجَمِيعِهَا، وَلاَ يَجِبُ الإِتْيَانُ بِجَمِيعِهَا، وَالأَمْرُ فِي اخْتِيَارِ أَيِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُفَوَّضٌ إِلَى رَأْيِ المُكَلَّفِ -: فَكَذَا هَهُنَا: لاَ يَجُوزُ لِلْمُكَلَّفِ أَلاَّ يُوقِعَ الصَّلاَةَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ هَذَا الوَقْتِ، وَلاَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُوقِعَهَا فِي كُلِّ أَجْزَاءِ هَذَا الوَقْتِ؛ وَتَعْيِينُ ذَلِكَ الجُزْءِ مُفَوَّضٌ إِلَى رَأْيِ المُكَلَّفِ. هَذَا إِذَا كَانَ فِي الوَقْتِ فُسْحَةٌ.

فَأَمَّا إِذَا ضَاقَ الوَقْتُ: فَإِنَّهُ يَتَضَيَّقُ التَّكْلِيفُ؛ فَيَتَعَيَّنُ؛ فَهَذَا هُوَ الَّذِي نَقُولُ بِهِ؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لاَ حَاجَةَ إِلَى إِثْبَاتِ بَدَلٍ، هُوَ العَزْمُ.

الطَّرِيقُ الثَّانِي - وَهُوَ اخْتِيَارُ أَكْثَرِ الأَصْحَابِ، وَأَكْثَرِ المُعْتَزِلَةِ - هُوَ: أَنَّ الفَرْقَ بَيْنَ هَذَا الوَاجِبِ وَبَيْنَ المَنْدُوبِ: أَنَّ هَذَا الوَاجِبَ لاَ يَجُوزُ تَرْكُهُ إِلاَّ لِبَدَلٍ، وَالمَنْدُوبُ يَجُوزُ تَرْكُهُ مِنْ غَيْرِ بَدَلٍ.

قَوْلُهُ أَوَّلاً: «العَزْمُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَائِمًا مَقَامَ الأَصْلِ فِي جَمِيعِ الجِهَاتِ المَطْلُوبَةِ، أَوْ لاَ يَكُونَ»:

قُلْنَا: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا مَقَامَ الأَصْلِ، لاَ فِي جَمِيعِ الأَوْقَاتِ؛ بَلْ فِي هَذَا الوَقْتِ المُعَيَّنِ: فَإِذَا أَتَى بِالبَدَلِ فِي هَذَا الْوَقْتِ المُعَيَّنِ سَقَطَ عَنْهُ الأَمْرُ بِالأَصْلِ فِي هَذَا الوَقْتِ؛ وَلَكِنْ لَمْ يَسْقُطْ عَنْهُ الأَمْرُ بِالأَصْلِ فِي كُلِّ الأَوْقَاتِ ؟!

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَا الجَوَابَ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ الأَمْرَ لاَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ بَلْ لاَ يَقْتَضِي الفِعْلَ إِلاَّ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَإِذَا صَارَ البَدَلُ قَائِمًا مَقَامَ الأَصْلِ فِي هَذَا الوَقْتِ - فَقَدْ صَارَ قَائِمًا مَقَامَهُ فِي المَرَّةِ الوَاحِدَةِ؛ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُقْتَضَى الأَمْرِ إِلاَّ الْمَرَّةَ الْوَاحِدَةَ، وَقَدْ قَامَ هَذَا البَدَلُ مَقَامَ المَرَّةِ الوَاحِدَةِ -: فَقَدْ تَأَدَّى تَمَامُ مَقْصُودِ هَذَا الأَمْرِ بِهَذَا البَدَلِ؛ فَوَجَبَ سُقُوطُ التَّكْلِيفِ بِهِ بِالكُلِّيَّةِ.

أَمَّا قَوْلُهُ ثَانِيًا: «لاَ دَلِيلَ عَلَى العَزْمِ»: قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ؛ لأَنَّ النَّصَّ، لَمَّا دَلَّ عَلَى «الوَاجِبِ

المُوَسَّع» وَدَلَّ العقْلُ عَلَى أَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ إِثْبَاتُ «الوَاجبِ المُوسَّع» إلاَّ إِذَا أَثْبَتنا لَهُ بَدَلاً، وَدَلَّ الإجْمَاعُ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ البَدَلَ - هُوَ: «العَزْمُ»؛ لأَنَّ القَائِلَ قَائِلاَن: قَائِلٌ أَثْبتَ البَدَلَ، وَقَائِلٌ ما أَثْبتَهُ، وَكُلُّ مَنْ أَثْبتَهُ - قَالَ: إِنَّهُ هُوَ: العَزْمُ؛ فَلَوْ أَثْبَتْنا البَدَلَ شَيْئًا آخَر - لَكَانَ ذَلِكَ خَرْقًا لِلإِجْمَاعِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ. فَثَبَتَ: أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَى وُجُوبِ العَزْمِ؛ لَكِنْ بِهَذَا التَّدْرِيجِ.

ثُمَّ هَذَا لاَ يَكُونُ مُخَالِفًا لِلنَّصِّ؛ لأَنَّ النَّصَّ كَمَا لاَ يُثْبِتُهُ - لاَ يَنْفِيهِ، وَإِثْبَاتُ مَا لاَ يَتعرَّضُ لَهُ النَّصُّ بِالنَّفْيِ وَلا بالإِثْبَاتِ - لاَ يَكُونُ مُخَالَفَةً لِلظَّاهِرِ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَا الجَوَابَ ضَعِيفٌ؛ فَإِنَّا [لا] نُسَلِّمُ أَنَّ العَقْلَ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ إِثْبَاتُ «الوَاجبِ المُوسَّعِ»؛ إلاَّ إِذَا أَثْبَتْنَا لَهُ بَدَلاً؛ وَذَلِكَ لأَنَّهُ لاَ مَعْنَى لِـ «الْوَاجِبِ المُوسَّعِ» إلاَّ أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «لاَ يَجُوزُ لَكَ إِخْلاءُ أَجْزَاءِ هَذَا الوَقْتِ عَنْ هَذَا الفِعْلِ، وَلاَ يَجِبُ عَلَيْكَ إِيقَاعُهُ فِى جَمِيعِ هَذِهِ الأَجْزَاءِ، وَلَكَ أَنْ تَخْتَارَ أَيَّهَا شِئْتَ بَدَلاً عَنِ الآخَرِ». وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَوْ قَالَ ذَلِكَ - لَمَا احْتِيجَ مَعَهُ إِلَى إِثْبَاتِ بَدَلٍ آخَرَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ ثَالِثًا: «إِمَّا أَنْ يَجِبَ فِعْلُ العَزْمِ فِى الوَقْتِ الثَّانِى، أَوْ لاَ يَجِبَ !!»:

قُلْنَا: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَجِبَ ؟! وَذَلِكَ لأَنَّ «العَزْمَ» بَدَلٌ عَنِ الفِعْلِ فِى الوَقْتِ الأَوَّلِ؛ فَيَفْتَقِرُ إِلَى عَزْمٍ ثَانٍ؛ بَدَلاً عَنِ الفِعْلِ فِى الوَقْتِ الثَّانِى.

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَا الجَوَابَ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّا بَيَّنَّا: أَنَّ الأَمْرَ لاَ يَقْتَضِى الفِعْلَ إِلاَّ مَرَّةً وَاحِدَةً؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الإِتْيَانُ بِـ«الْعَزْمِ الوَاحِدِ» - كَافِيًا.

فظَهَرَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ: أَنَّ القَوْلَ بِـ «الوَاجِبِ المُوسَّعِ» - حَقٌّ، وَأَنَّهُ لاَ حَاجَةَ فِى إِثْبَاتِهِ إِلَى إِثْبَاتِ بَدَلٍ هُوَ العَزْمُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

فَرْعٌ: فِى حُكْمِ «الوَاجِبِ المُوسَّعِ» فِى جَمِيعِ العُمُرِ؛ وَذَلِكَ كَالْمَنْذُورَاتِ، وَقَضَاءِ العِبَادَاتِ الفَائِتَةِ، وَتَأْخِيرِ الحَجِّ مِنْ سَنَةٍ إِلَى سَنَةٍ - فَنَقُولُ: إِنْ جَوَّزْنَا لَهُ التَّأْخِيرَ أَبَدا، وَحَكَمْنَا بِأَنَّهُ لاَ يَعْصِى إِذَا مَاتَ - لَمْ يَتَحَقَّقْ مَعْنَى «الوُجُوبِ» أَصْلاً.

وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ يَتَضَيَّقُ التَّكْلِيفُ عَلَيْهِ عِنْدَ الانْتِهَاءِ إِلَى زَمَانٍ مُعَيَّنٍ؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُوجَدَ عَلَى تَعْيِينِ ذَلِكَ الزَّمَانِ دَلِيلٌ - فَهُوَ: تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ:

فَإِنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ: إِنْ كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّكَ تَمُوتُ قَبْلَ الفِعْلِ - فَأَنْتَ فِي الحَالِ عَاصٍ بالتَّأْخِيرِ، وَإِنْ كَانَ فِي عِلْمِهِ: أَنَّكَ لاَ تَمُوتُ قَبْلَ الفِعْلِ - فَلَكَ التَّأْخِيرُ؛ فَهُوَ يَقُولُ: «وَمَا يُدْرِينِي، مَاذَا فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى ؟!» وَمَا فَتْوَاكُمْ فِي حَقِّ الجَاهِلِ ؟! فَلاَبُدَّ مِنَ الجَزْمِ بالتَّحْلِيلِ أَوِ التَّحْرِيمِ؛ فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَنْ نَقُولَ: يَجُوزُ لَهُ التَّأْخِيرُ بِشَرْطِ أَنْ يَغْلِبَ عَلَى ظَنِّهِ: أَنَّهُ يَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ؛ سَوَاءٌ بَقِيَ أَوْ لَمْ يَبْقَ.

فَأَمَّا إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ: أَنَّهُ لاَ يَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ - عَصَى بِالتَّأْخِيرِ؛ سَوَاءٌ مَاتَ أَوْ لَمْ يَمُتْ؛ لأَنَّهُ مَأْخُوذٌ بِمُوجِبِ ظَنِّهِ؛ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: لاَ يَجُوزُ تَأْخِيرُ الحَجِّ وَالزَّكَاةِ؛ لأَنَّ البَقَاءَ إِلَى سَنَةٍ - لا يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ، وَأَمَّا تَأْخِيرُ الصَّوْمِ، وَالزَّكَاةِ إِلَى شَهْرٍ أَوْ شَهْرَيْنِ - فَجَائِزٌ؛ لأَنَّهُ لاَ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ - المَوْتُ إِلَى هَذِهِ المُدَّةِ. وَالشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَرَى البَقَاءَ إِلَى السَّنَةِ الثَّانِيَةِ - غَالِبًا عَلَى الظَّنِّ فِي حَقِّ الشَّابِّ الصَّحِيحِ، دُونَ الشَّيْخِ وَالمَرِيضِ، وَالْمَعْذُورُ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ السَّلاَمَةُ، فَهَلَكَ - ضُمِّنَ؛ لاَ لأَنَّهُ أَثِمَ؛ لَكِنْ لأَنَّهُ أَخْطَأَ فِي ظَنِّهِ؛ وَالمُخْطِئُ ضَامِنٌ غَيْرُ آثِمٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الواجب الموسَّع في جميع العمر [1] قد نقلنا

---

(١) الفعل الذي تعلق به الوجوب قد لا يكون له وقت محدد من الشارع، بحيث يكون معلوم البداية والنهاية كالزكاة، ويسمى واجبًا غير مؤقت، وقد يكون له وقت محدد، أي: معلوم البداية والنهاية، ويسمى لذلك واجبًا مؤقتا، أي: ذا وقت معين، وهو على ثلاثة أقسام:
أحدها: أن يكون وقته مساويًا لفعله، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه؛ كصوم رمضان، ويسمى واجبًا مضيقًا.
ثانيها: أن يكون الوقت ناقصًا عن الفعل بحيث لا يمكن إيقاعه بتمامه فيه، فإن أريد الإتيان بجميع الفعل في ذلك الوقت الذي لا يسعه - كان ذلك من باب التكليف بالمحال، يمنعه من لا يجوز التكليف به، وإن أريد الشروع فيه والتكميل خارجه، جاز التكليف به كوجوب الصلاة على من زال عذره، وقد بقي من وقتها ما يسع ركعة؛ كحائض تطهر وصبي يبلغ ومجنون يفيق، ولم يبق من الوقت إلا ما يسع ركعة، والفعل حينئذ يكون أداء في اصطلاح الفقهاء قضاء عند الأصوليين، بخلاف ما لو زال العذر وقد بقي من الوقت ما لا يسع ركعة، فإن الفعل حينئذ يكون قضاء عند الجميع.
ثالثها: أن يكون الوقت زائدًا على الفعل؛ ويسمى لذلك بالواجب الموسع، وللعلماء فيه خمسة مذاهب:
منها مذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع، ووجهتهما في ذلك أن الوجوب متعلق=

.. ..

=بالقدر المشترك بين أجزاء الوقت، وأى جزء من هذه الأجزاء صالح لأن يتعلق به الوجوب؛ كما أنه متعلق بالقدر المشترك بين الأفراد فى الواجب المخير، وكل فرد صالح لأن يتعلق به الوجوب: فأجزاء الزمان فى الواجب الموسع كالأفراد فى الواجب المخير، كل منها صالح لأن يتعلق به الوجوب.

وبعد أن اتفقا على الاعتراف بالواجب الموسع اختلفا فيما وراء ذلك على رأيين:

الأول: وهو للجمهور أن الوجوب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت، سواء كان أولاً أو آخرًا من غير شرط لعزم، أو تعيين لبعض الأجزاء.

الثانى: وهو لجماعة من المتكلمين منهم القاضى أبو بكر وموافقوه، أن الوجوب يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت، لكن لا يجوز تركه فى الجزء السابق إلا بشرط العزم على الفعل فى الجزء اللاحق إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الصلاة، فيتعين فعلها حينئذ.

أما الثلاثة الباقية فمتفقة على إنكار الواجب الموسع، ووجهوا ذلك بأن الوجوب يقتضى المنع من الترك، والتوسعة تقتضى جواز الترك، والجمع بينهما محال.

ومع اتفاقهم على ذلك اختلفوا فيما بينهم على ثلاثة آراء:

الأول: أن الوجوب يختص بأول الوقت، فإن فعله فى آخره كان قضاء مع عدم الإثم، فقد نقل القاضى أبو بكر الإجماع على نفى الإثم؛ حيث قالوا إنه قضاء سد مسد الأداء، ونقل الشافعى هذا القول عن المتكلمين، ونسب خطأ لبعض الشافعية. لأن هذا القول غير معروف فى مذهبهم، وزعم البعض أنه قضاء مع الإثم.

الثانى: وهو معزوٌّ لبعض الحنفية أن الوجوب يختص بآخر الوقت، فإن فعل فى أوله كان تعجيلاً.

الثالث: وهو رأى الكرخى من الحنفية: أنه يختص بآخر الوقت، فإن فعل أوله نظر إن أدرك الفاعل آخر الوقت، وهو على صفة التكليف - كان ما فعله واجبًا، وإن لم يكن على صفته بأن جن العاقل، أو حاضت المرأة، أو غير ذلك كان ما فعله نفلاً.

وبضم هذه الآراء الثلاثة للمنكرين للواجب الموسع إلى الرأيين السابقين للمعترفين به - يكون مجموع الأقوال فيه خمسة. والواجب الموسع نوعان:

(١) قد يكون محدد الوقت مبدأ ونهاية كالصلوات الخمس؛ فإنها ذات أوقات حددها الرسول ﷺ بقوله: «وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ».

(٢) قد لا يكون محدد الوقت مبدأ ونهاية؛ كالحج، وقضاء الفوائت إذا كان فواتها بعذر، فإن وقتهما الشرعى العمر كله وهو غير معلوم النهاية.

أما النوع الأول: فإنه يجوز لمن كلف به تأخيره عن أول الوقت والإتيان به فى أى جزء من أجزائه، ما لم يغلب على ظنه فواته بموت، أو جنون، أو إغماء، أو حيض، أو نحو ذلك إلى أن يبقى من الوقت ما يسعه، فيتحتم عليه الفعل، فإن غلب على ظنه فواته بشىء من ذلك تضيق عليه الوقت اتفاقًا ووجب عليه الإتيان بالفعل قبل الزمن الذى ظن الفوات فيه، وحرم عليه=

.. ..

=التأخير اعتبارًا بظنه. فإن عصى ولم يفعل، ثم تخلف ظنه وأتى بالفعل في وقته الأصلي - كان ذلك الفعل أداء عند الإمام الغزالي وهو الصحيح؛ لأنه وقع في وقته المحدد له شرعًا، وأما ظنه فقد تبين خطؤه. ولا عبرة بالظن البين خطؤه، وهو وإن كان أداء إلا أنه أداء مع الإثم؛ لأنه خالف ما أمره به الشارع، وهو العمل بمقتضى ظنه قبل أن يتبين الخطأ.

وإن لم يظن الفوات، ولم يشتغل بالواجب أول الوقت ومات فيه قبل الفعل - لم يكن عاصيًا على الأصح؛ لأن التأخير جائز له. وفوات الواجب ليس باختياره، وقيل: يكون عاصيًا؛ لأن التأخير مشروط بسلامة العاقبة، وحيث إن الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم؛ لأن الفعل لم يؤدَّ، فكان التأخير غير جائز؛ فيكون عاصيًا.

ورد هذا بأنه يقتضي ألا يكون لجواز التأخير فائدة؛ لأن المكلف لا يمكنه العمل بمقتضاه؛ إذ لا يمكنه الاطلاع على ذلك الشرط الذي هو سلامة العاقبة. فلو كلف العمل بمقتضاه لكان ذلك من قبيل التكليف المحال، وهو غير جائز.

على أن هذا القائل يلزمه ألا يقول بالجواز إلا ظاهرًا فقط. أما بالنسبة لما في الواقع ونفس الأمر فالجواز فيه موقوف على تبين الحال بعد؛ فإن فعل تبين الجواز، وإلا فلا.

وأما النوع الثاني: فإن المكلف به يجوز له تأخيره من غير توقيت بزمن ما لم يغلب على ظنه فواته؛ لكبر سن أو مرض لا يستطيع معهما الإتيان به. فإن توقع الفوات بذلك وجب عليه الإتيان به قبل ذلك الزمن الذي لا يستطيع فيه فعله، فإن لم يأت به حتى كبر، أو مرض - كان آثما. أما إذا لم يظن الفوات لأحد هذين الأمرين، وفاجأه الموت قبل أن يأتي به - فقد اختلف العلماء فيه على رأيين:

أحدهما: وهو الصحيح أنه يكون عاصيًا بذلك التأخير؛ لأنه ترك الواجب من غير عذر، وترك الواجب من غير عذر موجب للعصيان. فلو لم نقل بعصيانه لم يتحقق الوجوب عليه، وهو باطل؛ لأنه خلاف الفرض؛ إذ الفرض أنه واجب عليه مطالب به، بخلاف الواجب الموقت بوقت معلوم كالظهر مثلاً، فإن لجواز تأخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب، وهي: ألا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط، فإنه حينئذ ينقطع الجواز ويجب الفعل، فلا يلزم من عدم القول بالعصيان عدم تحقق الوجوب؛ لأنه متحقق بالنسبة لآخر جزء من الوقت يسع العبادة فقط. ثانيهما: أنه لا يكون عاصيًا بذلك التأخير؛ لأن التأخير جائز له. وفوات الفعل ليس باختياره فهو معذور فيه لمفاجأة الموت له؛ فعدم الفعل لا يوجب إثمًا ولا ينافي وجوبه؛ لأن الذي ينافيه إنما هو عدم التأثيم عند الترك قصدًا، أي: بدون عذر. ومن المقرر أن مثل هذا الفعل لو ترك قصدا لترتب عليه الإثم، فكان هذا الفعل واجبًا، وإن كان لا إثم فيه؛ لوجود ذلك العذر.

ويجاب عن ذلك بأن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة، وحيث إن الموت قد فاجأه فالعاقبة لم تسلم؛ لأن الفعل لم يؤد، فكان التأخير غير جائز، ويلزمه الإثم والمعصية.

ولا يقال: إن هذا الجواب قد سبق رده منكم على من زعم عصيان من مات قبل الفعل في=

كلام إمام الحَرَمَيْنِ فيه، أما كلام المصنِّف، فنقول: الواجبُ الموسَّع: إما أن نقول: إذا تركه في أول زمن الاستطاعة لا يَعْصِي؛ وكذلك في جميع سنين الاستطاعة إلى آخر العمر، مع وجدان الشرائط وفقدانِ الموانعِ، وهذا باطلٌ لإفضائه إلى عدم إيجابه.

أو نقول: يَعْصِي إذا أخَّره عن وقت معيَّن من الأوقات التي وجدت الاستطاعة فيها، فاختار المصنف ذلك، فقال: وإذا انقضَتْ جملة من سنين الاستطاعة مع تجويز الترك في كلِّ واحدة من تلك، فلابد أن ينتهي إلى وقت يضيق عليه التكليف، بمعنى أنه لو أخر ذلك الفعل عن ذلك الوقت، لعصَى؛ لما مَرَّ، وذلك الوقت المعين الذي قلنا: إنه يضيق عليه التكليف فيه؛ فيلزمه أن يأتي بالحج في ذلك الوقت بعينه؛ فلابدَّ وأن يكون على تعيين ذلك الوقت دليل؛ لأنه لو لم يكن على تعيينه دليل مع وجوب الحجِّ فيه بعينه - يلزم التكليف بالمحال؛ وذلك لاستحالة الإتيان بالحج في وقت بعينه، وهو لا يعلم ذلك الوقت، وهذا كما قلنا: بإيجاب صلاة الظهر على سبيل التوسع، فإذا لم يبق من ذلك الوقتِ إلا مقدار ما يقع فيه أربع ركعات، فإنه يضيق عليه التكليف، بمعنى: أنه لو أخره عن ذلك الوقت مع عَدَمِ المانع، كان عاصيًا.

واعلم: أن كلامَ المصنف يشعر بكونه عاصيًا بترك الصلاة والحجِّ في الوقت الذي ضاق عليه التكليفُ فيه، وكلام إمام الحرَمين يشعر بانبساط المعصية على أوَّل سنين الاستطاعة إلى آخر الوقت.

تنبيه: اعلم: أنه اندفع [٥٠/أ] بما ذكرنا قول القائل: «إن التكليفَ بالمحالِ إنما يلزم أنْ لَوْ لم يكن قادرًا على تعجيله، وهو قادر على أن يوقع الحج في بعض سنين الاستطاعة المتقدِّمة على هذا الوقت الذي قلتُمْ بتضييق التكليف عليه فيه»؛ وذلك لأن الكلام فيما إذا انقضت جملة من تلك السِّنين؛ فيستحيل إيقاع الفعل فيها، وقد انقضت: فإما أن

=الواجب المحدد؛ لأنه لما كان الوقت في غير الحج محددًا، وقلنا بجواز التأخير - كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه، بل المعتبر فيه عدم الخروج عن الجزء الأخير، فإذا وجد المانع عنده لم يوجد التقصير، بخلاف الحج؛ فإنه لعدم تحديد طرفي مدته مطلوب الوقوع في جملة مدة العمر، فإذا وجد مانع لم يكن مانعًا منه في كل المدة بل في بعضها، فمعنى اشتراط سلامة العاقبة في جواز التأخير في الحج ألا يخلي المكلف المدة عنه متى أمكن، فإذا مات فقد تحدد، فإذا لم يكن قد فعل فقد وجد التقصير، ولزم الإثم حيث إن العاقبة لم تسلم.

ينظر: شرح تنقيح الفصول ص (١٥٠-١٥١)، منتهى السول والأهل ص (٣٥-٣٦)، شرح العضد ١/٢٤١ روضة الناظر ١/٩٩، التحصيل ١/٣٠٤-٣٠٦، نهاية السول ١/١٦٠، البحر المحيط ١/٢٠٨، الإحكام ١/٩٨، تيسير التحرير ٢/١٨٨، كشف الأسرار ١/٢١٨، أصول السرخسي ١/٣١، فواتح الرحموت ١/٧٢.

نقول: يستمر القضاء سنين الاستطاعة مِنْ غير مرجِّح ولا عصيان، أو نقول: يتعيَّن عليه الفعل إذا انتهى إلى وقت يغلب علَى ظنه أنه لو أخره عن ذلك الوقت، لفاته الحج.

الأول باطل؛ لما مَرَّ، فيتعين الثانى، وذلك الوقت لابُدَّ وأن يكون على تعيينه دليل؛ وإلا يلزم التكليف بالمحال؛ وذلك أحد الأمرين:

إما الإشراف على سِنٍّ موجبٍ لضَعْفٍ مانعٍ من السفر، أو الإشراف على مرضٍ مانعٍ منه بالإجماع. وباقى الكلام ظاهر.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ فِي الوَاجِبِ على سبيلِ الكِفَايَةِ:

الأَمْرُ إِذَا تَنَاوَلَ جَمَاعَةً: فَإِمَّا أَنْ يَتَنَاوَلَهُمْ؛ عَلَى سَبِيلِ الجَمْعِ؛ أَوْ لاَ عَلَى سَبِيلِ الجَمْعِ: فَإِنْ تَنَاوَلَهُمْ عَلَى سَبِيلِ الجَمْعِ: فَقَدْ يَكُونُ فِعْلُ بَعْضِهِمْ شَرْطًا فِى فِعْلِ البَعْضِ؛ كَصَلاَةِ الجُمُعَةِ، وَقَدْ لاَ يَكُونُ كَذَلِكَ؛ كَمَا فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ**﴾ [البَقَرَة: ٤٣].

أَمَّا إِذَا تَنَاوَلَ الجَمِيعَ - فَذَلِكَ مِنْ فُرُوضِ الكِفَايَاتِ؛ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ الغَرَضُ مِنْ ذَلِكَ الشَّىْءِ - حَاصِلاً بِفِعْلِ البَعْضِ؛ كَالجِهَادِ الَّذِى الغَرَضُ مِنْهُ حِرَاسَةُ المُسْلِمِينَ، وَإِذْلاَلُ الْعَدُوِّ؛ فَمَتَى حَصَلَ ذَلِكَ بِالْبَعْضِ - لَمْ يَلْزَمِ البَاقِينَ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ التَّكْلِيفَ فِيهِ - مَوْقُوفٌ عَلَى حُصُول الظَّنِّ الْغَالِبِ: فَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ جَمَاعَة: أَنَّ غَيْرَهَا يَقُومُ بِذَلِكَ - سَقَطَ عَنْهَا وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِمْ: أَنَّ غَيْرَهُمْ لاَ يَقُومُ بِهِ وَجَبَ عَلَيْهِمْ. وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ كُلِّ طائِفَةٍ: أَنَّ غَيْرَهُمْ لاَ يَقُومُ بِهِ - وَجَبَ عَلَى كُلِّ طَائِفَةٍ القِيَامُ بِهِ. وَإِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ كُلِّ طَائِفَةٍ: أَنَّ غَيْرَهُمْ يَقُومُ بِهِ - سَقَطَ الفَرْضُ عَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الطَّوَائِفِ؛ وَإِنْ كَانَ يَلْزَمُ مِنْهُ أَلاَّ يَقُومَ بِهِ أَحَدٌ؛ لأَنَّ تَحْصِيلَ العِلْمِ بِأَنَّ غَيْرِىَ؛ هَلْ فَعَلَ هَذَا الفِعْلَ أَمْ لاَ - غَيْرُ مُمْكِنٍ؛ إِنَّمَا المُمْكِنُ تَحْصِيلُ الظَّنِّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشَّرح: اعلم - وفقك اللَّهُ تعالى - أن المَصْلَحَةَ المَطْلُوبة من الفعل: إما أَنْ كانت لا تتكرَّر بتكرر الفعل، أو كانت متكررة: فالأول هو: فرض الكفاية.

والثانى: هو فرض العَيْن:

وإنما سمى الأول بـ «فرض الكفاية»، أو «الواجب على الكفاية»؛ لأن فعل البعض كافٍ عن فعل الجميع مُغْنٍ عنه.

وإنما سمى الثانى بـ«فرض العين»؛ لأنه واجب على كل واحدٍ واحدٍ بعينه، وفعل البعض غيرُ كافٍ فى تحصيل المصلحة المطلوبة مِنَ الفعل.

مثاله: إنقاذ الغرقى، وإطعام الجائع، وإكساء العريان، والذبُّ عن المسلمين بالجهاد، والقيام بتعليم العلوم الشرعية والعقلية والكلامية.

وأما فروض الأعيان - فلا تخفى أمثلتها. وإذا اتضح ذلك، فنقول: اختلف العلماء فى فروض الكفاية على ثلاثة مذاهب. الأول: أنه واجب على الكلِّ. المذهب الثانى: أنه واجبٌ على بعضٍ لا بَعْينِهِ. المذهب الثالث: أنه واجبٌ [٥٠/ب] على كُلٍّ من قام به وبادَرَ إلَيْه، وهو المراد به الإيجاب. نَقَلَ العالمىُّ فى أصول الفقه هذه المذاهب الثلاثة فى فرض الكفاية، واختار أن الوجوب على الكلِّ، وإذا قام به البعض سَقَطَ عن الباقين.

واعلم: أن فى كلام العالمىِّ ما يدلُّ على أن فرض الكفاية واجبٌ على الجميع؛ فإنه قال: فإن قلت: لم لا يجوزُ أن يجب على أحد شخصَيْن لا بعينه ؟ ولم قلتم: إن فرض الكفاية فرض على الجميع مع أن الفعلَ يسقط بفعل واحد ؟ قلنا: لأن الوجوب يتحقَّق بالعقاب، ولا يمكن عقاب أحد الشخصَيْن لا بعينه.

وقال ابن الحاجب(١): الواجبُ على الكفاية واجبٌ على الجميع، ويسقُطُ بفعل بعضهم؛ لأنه لو كان واجبًا على بعض لما أَثِمَ الجميع بالترك المخالف، ولو كان واجبًا على الجميع لما سقط بِفِعْلِ بعضهم؛ وهو استبعاد.

قال المصنِّف: الأمر إذا تناول جماعةً: فإما أن يتناولهم على سبيل الجمع، أَوْ لا على سبيل الجمع: فإن تناولهم على سبيل الجمع: فإما أن يكون فعل بعضهم شرطًا فى فعل الجميع؛ كصلاة الجمعة، أَوْ لا يكون، فالأول: فرض، وكذا الثانى؛ لأن المعَنى يتناولهم، والأمر على سبيل الجمع يتناول كل واحد واحد منهم، إن كان فعل بعضهم مشروطًا بفعل البعض الآخر؛ وذلك كصلاة الجمعة؛ فإنه فرض عينٍ واجب على كل واحد واحد؛ إلاَّ أنه لا يسقط الفرض عن كل واحد واحد إلا بشرط الجماعة؛ فيكون فعل بعضهم شرطًا فى فعل البعض الآخر.

وأما إذا لم يكنْ شرطًا، فذلك كغير الجمعة من الصلوات المفروضة؛ فإنها واجبة على كل واحد واحد؛ فهو فرض عين؛ إلا أنه ليس فعل البعض مشروطًا بفعل البعض الآخر. هذا كله إذا تناول الأَمْرُ جماعةً على وجه الجمع. أما إذا تناولهم [لا](٢) على وجه الجمع، فهو أن يتناول جماعة على البَدَلِ، بمعنى أنه يتناولُ كلَّ واحدٍ واحدٍ من الجماعة بدلاً عن الآخر؛ وذلك هو فرض الكفاية.

---

(١) ينظر شرح المختصر (١/٢٣٤).

(٢) سقط فى «أ».

فتلخص [٥١/أ] مما ذكره المصنِّف: أَنَّ كلامه مُشْعِرٌ باختياره أن فَـرْضَ الكفايـة هـوَ واجبٌ على طائفة لا بعينها، وتجويز الترك وإيجاب الفعل بحسب غلبات الظنون: فإن غلب على ظَنِّ جماعة أن غيرها يقوم به سقطَ عنها، وإن غلب على ظن طائفة أن غيرها لا يقوم به وَجَبَ عليها، وإن غلب [على] ظن كل طائفة أن غيرها يقوم به سقط الفرض عن الكل[١] وفي هذا التفريع مناقضة بأصل[٢] القاعدة، وهي: أن فروض الكفاية[٣] إنما تجبُ على طائفة لا بعينها؛ لأن قوله: «سقط عن البعض بفعل البعض» دلالة على شمول الوجوب بمعنى ثبوت الوجوب على كل واحد واحد؛ وذلك دليل مناقض لثبوت الوجوب على طائفة بعينها.

وما ذكره المصنِّف هو بعينه اختيار صاحب «المعتمد»؛ وعبارته تقرب من عبارته. واعلم: أنه لم ينقل المذاهب الثلاثة، ولا تصدَّى لتقرير واحد منها، ولابدَّ من اختيار بعضها وتقريره بالدليل؛ لنفرِّع هذه المسألة عليه، فنقول: الآيات دالَّة على أن فروض الكفاية إنما تَجبُ على طائفة لا بعينها؛ وذلك لأنَّ قوله تعالَى: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ**﴾ [التوبة: ١٢٢] تدل على ذلك؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ**﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ فهذا المذهب يدلُّ عليه السَّمْع. وهذا ضعيف؛

وذلك لأن الواجب لابدَّ وأن يتميز عن غير الواجب بلُحوق أمر مكروه لتارك الواجب فَوْقَ تارك غير الواجب؛ وذلك كاللوم أو العتاب؛ وذلك لا يَتحقَّق في حق طائفة لا بعينها؛ لأن ذم أحد الشخصين أو عتاب أحدهما لا بعينه محالٌ.

فإذن: القاطع العقليُّ يمنع من العمل بظواهر السمع، ولأن إيجاب الفعل على فاعل غير معين غير - عالم بوجوبه عليه باطل - لا يخفى وجه بطلانه؛ لأن المكلف لابد وأن يكون عالمًا بوجوب الفعل عليه.

فأما القول الثاني - وهو: من بادر إليه وجب عليه -: فهو باطل؛ لأنه يقتضي أنه لو لم [٥١/ب] يقم به أحد لا يكون واجبًا على أحد، وأن يكون لفعل المكلف به تأثير في إيجاب ذلك الفعل.

والقول الثالث - أيضًا - لا يخلو عن نظر أيضًا؛ وذلك لأنه يقتضي وجوبه على كل

---

(١) ويبقى من التقسيم أن يقال: وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها لا يقوم به، وجب الفرض على الكل.

(٢) في «أ، ب»: بالأصل.

(٣) في «ب»: الكفارة.

واحد واحد، مع أن من وجب عليه الفعل فلم يفعل، سَقَطَ عنه الوجوب بفعل الغير، والقواعد المقرَّرة الشرعية تأبى عدم لَوْمِ تارك الواجبِ بفعْلِ الغير ما وجب عليه.
وبالجملة(١): لم يخل مذهبٌ من هذه المذاهب الثلاثة عن إشكال.

واختار الشيخ أبو إسحاق في شرحه «للمع»؛ وكذا ابن الحاجب: أنَّ الوجوبَ على الجميع مع سقوط الواجبِ بفعْلِ البعض، ودلَّ عليه بقوله: لو كان واجبًا على البعض لما أثم الجميع، وعورض بأنه لو كان واجبًا على الجميع لما سَقَطَ الوجوب بفعْلِ البعض؛ لوجهين:

أحدهما: أن البعض حينئذ يكون تاركًا للواجب، وتارك الواجب يستحقُّ العقاب؛ لما قرَّرناه في باب الأوامر.

ثانيهما: قياسًا على سائر الواجبات.

[قال صاحب «التنقيحات»: ومَنْ أراد أن يقرب هذا الرأى، فليصرف الإيجاب إلى الجميع، لا إلَى كُلِّ واحدٍ؛ فإن الواجبَ إذا تعيَّن علَى كُلِّ واحد بالفعْلِ، وليس الشيْء مما يفوت؛ كصلاة الجنازة -: فإسقاطه عن الباقين وَقَعَ بالطلب بعد التحقُّق؛ فيكون نَسْخًا، ولا يصحُّ هذا إلا بخطابٍ جديدٍ، وهو باطلٌ، ولا يلزم من صحَّة حكمه على جملته صحَّةُ حكمه على كل واحد].

تنبيهات: الأول: اعلم أن بعض فروض الكفاية لا يمكن أن يقوم به إلا بعضهم، وذلك كإشباع الجائع المعين، وإنقاذ الغريق المعين، وأما صلاة الجنازة فيمكن أن يقوم بها الكلُّ.

الثاني: قال صاحب «الإحكام»: لا فرق عند أصحابنا بين واجب العَيْن، والواجب على الكفاية من جهة الوجوب؛ لشمول حدِّ الواجب لهما؛ خلافًا لبعض الناس مصيرًا منه إلى أن واجب العين لا يسقط [٥٢/أ] بفعل الغير؛ بخلاف واجب الكفاية، وغاية الاختلاف: في طريق الإسقاط؛ وذلك لا يوجب الاختلاف في أحكام طريق الثبوت؛ كما سبق.

ولهذا فمن ارتدَّ وقتل، فقتله في الردَّة، والقتل واجبٌ مع أن أحد الواجبين يسقُطُ بالتوبة دون الآخر، ولم يلزمْ مِنْ ذلك اختلافهما.

* * *

---

(١) زاد في «ب»: غريب في الشريعة فلم.

النَّظَرُ الثَّاني: فِي أَحْكَامِ الوُجُوب

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَفِيهِ مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الأُولَى: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ - أَمْرٌ بِمَا لا يَتِمُّ الشَّيْءُ إلاَّ بِهِ؛ بِشَرْطَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ مُطْلَقًا.

وَالآخَرُ: أَنْ يَكُونَ الشَّرْطُ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ.

وَقَالَتِ الْوَاقِفِيَّةُ: إنْ كَانَتْ مُقَدِّمَةُ المَأْمُور بِهِ سَبَبًا لَهُ - كَانَ إيجَابُ المُسَبَّبِ إيجَابًا للسَّبَبِ؛ لأَنَّ عِنْدَ حُصُولِ السَّبَبِ: يَجِبُ المُسَبَّبُ؛ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يُوجَبَ المُسَبَّبُ عِنْدَ انتفاء وُجُودِ السَّبَبِ.

أَمَّا إذَا كَانَتِ المُقَدِّمَةُ شَرْطًا - فَحِينَئِذٍ: لاَ يَكُونُ المَشْرُوطُ وَاجِبَ الحُصُول عِنْدَ حُصُولِ الشَّرْطِ؛ فَهَهُنَا: لاَ يَكُونُ الأَمْرُ بِالمَشْرُوطِ أَمْراً بِالشَّرْطِ؛ كَالصَّلاةِ مَعَ الوُضُوءِ.

لَنَا: أَنَّ الأَمْرَ اقْتَضَى إيجَابَ الفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَلاَ يَسْتَقِرُّ وُجُوبُهُ عَلَى هَذَا الوَجْهِ إلاَّ وَمُقَدِّمَتُهُ وَاجِبَةٌ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إنَّ الأَمْرَ اقْتَضَى إيجَابَ الفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ»؛ لأَنهُ لاَ فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِهِ: «أَوْجَبْتُ عَلَيْكَ الفِعْلَ فِي هَذَا الوَقْتِ» وَبَيْنَ قَوْلِهِ: «لاَ يَنْبَغِي أَنْ يَخْرُجَ هَذَا الوَقْتُ إلاَّ وَقَدْ أَتَيْتَ بِذَلِكَ الفِعْلِ»؛ فِي كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ دَلِيلاً عَلَى الإِيجَابِ؛ عَلَى كُلِّ حَالٍ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إنَّ إيجَابَ الفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَال - يَقْتَضِي إيجَابَ مُقَدِّمَتِهِ»؛ لأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْتَضِ ذَلِكَ؛ لَكَانَ مُكَلَّفًا حَالَ عَدَمِ المُقَدِّمَةِ؛ وَذَلِكَ تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء اختلفوا فى أن الواجب المُطْلَقَ، هل يستلزم إيجابُهُ إيجابَ ما لا يتمُّ ذلك الواجبُ إلا به - على أقوال:

الأول: أنه يستلزم، سواءٌ كان ذلك لازمًا له عقلاً؛ كترك أضداد المأمور به، أو عادةً؛ كغسل جزء من الرأس عند غسل الوجه، أو شرطًا له، أو سببًا.

الثاني: أنه لا يستلزم شيئًا من ذلك.

الثالث: أنه يستلزم إيجابَ شرطه الممكن للمكلَّف فقط دون غيره.

الرابع: أنه يستلزم إيجابَ السبب.

نقل هذه الأقوال ابن الحاجب[١] وقيل: لا يستلزم إلا إيجابَ السَّبَبِ.

قال صاحب «المعتمد»[٢] فى «العمد»[٣]: ذهب بَعْضُ من يقف فى العموم إلَى أَنَّ الإيجاب للفعْلِ إيجابٌ لما لا يتمُّ الفعل إلا بِهِ، وذلك لا يصحُّ على أصْلِهِ، بل لا يأمن أن يكونَ أمْرًا بشرطِ أَنْ يَحْصُلَ له مقدِّمة الفِعْلِ، ولا يأمن خلافه؛ فيجبُ عليه التوقُّف.

وقال العالمى: وذَهَبَ بعضهم إلَى أن إيجابَ صُعُودِ السَّطْح لا يقتضى إيجابَ نَصْب السُّلَّم، بل يتقيَّد الأمر بحال كَوْنِ السُّلَّمِ منصوبًا].

وقال صاحب «الإحكام»[٤]: اتفق أصحابنا والمعتزلة: على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ خلافًا لبعض الأصوليين.

واختيار المصنِّف: استلزامه إيجاب الشرط؛ خلافًا للواقفية الذين سلَّموا: كون إيجاب المسبَّب مستلزمًا لإيجاب سببه؛ كإيجاب الإيلام مستلزمًا لإيجاب سببه الذى هو الضرب، ومنعوا استلزامه إيجاب [٥٢/ب] شرطه، والفرق بين السبب والشرط استلزام السبب دون الشرط.

واختيار إمام الحرمين[٥]: أن إيجاب المشروط يستلزم إيجاب شرطه الشرعىِّ دون لازمه عقلاً أو عادةً.

وأما الغَزَّالىُّ[٦]: فلم يفصِّلْ؛ بل قال: ما لا يتوصَّل إلى الواجب إلا به فهو واجبٌ.

وقال الأبيارىُّ شارح «البرهان»: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به من الشروط الشرعيةِ، فلا خلافَ فى أن إيجاب المشروط عَيْنُ إيجاب الشرط.

واعلم: أنَّ شرط الفعلِ ينقسمُ إلَى قسمين:

الأول: ما هو مقدورٌ للمكلَّف؛ كالحركات والسكنات.

---

(١) ينظر شرح المختصر (١/٢٤٥).

(٢) ينظر المعتمد (١/٩٣).

(٣) أى: شرح العمد.

(٤) ينظر الإحكام (١/١٠٤).

(٥) ينظر البرهان (١/٢٥٨).

(٦) ينظر المستصفى (١/٧١).

الثاني: ما ليس مقدورًا للمكلف؛ كإعضابه وقوله ليقع الحمل لها، وبتعلق عِلْمِ الله وإرادته؛ فلا معنى للمقدور[١] ههنا إلا ما أجرى الله عادتَهُ بصدوره من العبد، سواءٌ كان ذلك بخلْق الله أو لم يكن، فالخلافُ في الشرط المُمْكِنِ للمشروطِ اللازم، وفي السبَب: كونه جزء الشيء فلا خلاف فيه.

وإذا اتضح ما ذكرناه، فنقول: ظاهر كلام المصنِّف يقتضي: أن ما لا يتم الواجبُ المُطْلَقُ إلا به فهو واجب، سَواءٌ كان ذلك سببًا أو شرطًا أو لازمًا؛ ولكن بشرطين:

أحدهما: أن يكون مقدورًا للمكلَّف؛ وقد سبق بيانه.

الثاني: أن يكون الأمر مطلقًا.

واحترزنا بالقيد الأول: عن قول القائل: «تَوَضَّأْ إن وجدت الماء»؛ فلا يكون ذلك [إيجابًا] لطلب الماء؛ وكذلك قول القائل: «اصعدِ السطْحَ إن وجدتَ السلم منصوبًا»؛ فإنه لا يقتضي وجوب نصب السُّلَّم.

والدليل الذي ذكره المصنِّف هو: أن الأمر الذي يقتضي إيجابَ الفِعْلِ على كل حال اقتضَى إيجاب المقدِّمة؛ لأنه أمر مطلقٌ غير مقيَّد بشرط، وإذا اقتضى إيجاب الفعل علَى كلِّ حال اقتضَى إيجاب المقدِّمة؛ لأنه لو لم يَكُنْ مقتضيًا إيجاب المقدِّمة مع أنه يقتضي إيجاب الفعل على كلِّ حال؛ لكان مقتضيًا إيجاب الفعل حالَ عَدَمِ المقدمة [٥٣/أ]؛ ضرورةَ أنه من جملة الأحوال؛ فيكون مأمورًا بالفعل حالَ عَدَمِ ما يتوقَّف عليه؛ وهو تكليفٌ بالمحال؛ وذلك باطل؛ فيلزم أن يكون إيجاب الفِعْلِ مستلزمًا إيجابَ مقدِّمته؛ وهو المطلوب.

واعلم: أنَّ هذا الدليل عَوَّلَ عليه المصنِّف، وصاحب «المعتمد»؛ وهو ضعيفٌ.

وبيان ضعفه: أن نقول: لا نسلِّم أنه لو لم يكنْ إيجاب الفعل مقتضيًا إيجاب مقدمته، يلزم التكليف بالمحال؛ وهذا لأنه يلزم من عدم اقتضائه إيجابَ ذلك: أن يكون مُبَاحًا جائز الترك، ولا يلزم من جواز الترك أن يكون مُكلَّفًا بتركه، والمحال إنما ينشأُ من كونه مأمورًا بالفعل [مع عدم اشتراطه بكونه ممنوعًا][٢]، وليس الأمر كذلك؛ بل الثابت على ذلك التقدير إباحةٌ لا غير، ولا يلزم منها الأمر بالترك.

---

(١) في «أ، ب»: بالمقدور.

(٢) في «أ»: مع اشتراكه يكون هو ممنوعًا.

هذا المنع تنبَّه له صاحبُ «الإحكام» وصاحب «التحصيل» وهو منع حقّ؛ لا جَوَابَ له[(١)].

أما صاحب «التحصيل» فسلَّم توجه الإشكال المذكور على صورة المنع، بل أورده على وجه آخر، وفي عبارته قُصُورٌ، فلنورد عبارته، ونوضِّح معناها وتوجيهها:

قال صاحبُ التحصيل[(٢)]: لما كان حال عَدَمِ المقدِّمة من جملة الأحوال - كان تكليفُ ما لا يطاق إنْ - لَزِمَ - كان لازمًا على المذهبين، إلا أن تفسير تلك الأحوال ماعدا حالتَيْ وجود ما يقتضي الأمر إيجابَهُ وعدمَهُ؛ وحينئذ: يمتنع لزوم تكليف ما لا يطاق؛ إذ المحال [هو] الفعلُ مع عدم المقدمة لا هو في حالِ عَدَمِهَا، والمكلَّف بها هو الثاني. هذا نصُّ كلامه.

وتوجيهه أن يقال: أحدُ الأمريَنْ لازمٌ؛ وذلك لأنه إما أن يكون ما ذكره معارضًا بالمثل، أو يتوجَّه عليه منع لا جواب له.

بيان لزوم أحد الأمرين: أن حالتَيْ وجوب المقدِّمة وعدمها: إما أن يكون مأخوذًا من جملة الأحوال؛ حيث قال: «الأمر اقتضى إيجاب الفعل على كلِّ حال»، أو لا يكون مأخوذًا منها، وذلك بأن يقال: «الأمر اقتضى إيجاب [٥٣/ب] الفعل ماعدا حالتَيْ وجود المقدِّمة وعدمها»؛ فإن كان الواقع هو الأول، يلزم أن يكون ما ذكره معارضًا بالمثل.

وبيانه: هو أنَّ حال عدم المقدِّمة من جملة الأحوال، فلو اقتضى الأَمْرُ إيجابَ المقدِّمة، وقد اقتضى الأمر إيجاب الْفِعْلِ على كل حال - ومن جملة الأحوال حَال عَدَمِ المقدِّمةِ: يلزم إيجاب الفعل حَالَ عدم المقدِّمة؛ وذلك تكليفٌ بالمحال؛ بعين ما ذكرتم، وهذا هو مثلُ ما ذكرتم جزمًا، وأَيُّ منع توجَّهَ على هذا توجَّه عليكم، ولا دفع له، وهذا معنى قوله: لما كان عَدَمُ المقدمة من جملة الأحوال - كان التكليفُ بالمحالِ - إن لزم - لازمًا[(٣)] على المذهبَيْن.

والمرادُ بالمذهبَيْن: اقتضاءُ إيجاب الفعلِ إيجابَ المقدِّمة، وعدم اقتضائه لإيجابه؛ وهذا واضحُ الورودِ غَيْرُ مندفع أصلاً.

---

(١) ينظر الإحكام (١/١٠٤-١٠٥).

(٢) ينظر التحصيل (١/٣٠٨).

(٣) في «أ»: لائقًا.

وقوله: «التكليف بالمحالِ - إن لزم» معناه: أن التكليف بالمحال غيرُ لازم؛ على ما سيتضح بَعْدَ هذا، وإنْ لزم فهو لازمٌ على المذهبَيْن، وذوق هذا الكلام وقوتُهُ لا يحصُلُ إلاَّ لمن أَحْكَم عِلْم النظر. وقدرت طبيعته باستعمال قوانينه.

هذا كله إذا كان حالة وجود المقدِّمة وعدمها مأخوذًا مع جملة الأحوال.

وأمَّا إذا لم يكن كذلك؛ بأن يستثنى من جملة تلك الأحوال، فذلك بأن نقول: الأمر يقتضى إيجاب الفعلِ عَلَى كلِّ حال، ونعنى بـ «كل حال» ماعدا حَالَتَىْ وجودِ المقدِّمة وعدمها، وإذا ادَّعَى كذلك اندفعَتِ المعارضة؛ لكن يتوجَّه عليه منعان لا جواب لهما:

الأول: أن نقول: الأمر لما اقتضى إيجابَ الفِعْلِ على كُلِّ حال - وهى غير هاتين الحالتين المأخوذتين - فلا يقتضى إيجاب الفعل فى حال عدم المقدمة ضرورة الاستثناء، وإذا لم يقتض إيجاب الفعل فى تلك الحالة، لا يلزمُ التكليف بالفعل حَالَ عَدَمِ المقدِّمة؛ فلا يلزم التكليف بالمحال، وهذا المنع لم يَذْكُرْهُ صاحب «التحصيل» بل نحن ذكَرْنَاهُ، وهو واردٌ واضحُ الورود [٥٤/أ].

سلَّمنا أنه يلزم أن يكون مأخوذًا بالفعل حال عدم المقدِّمة، ولكن لا نسلِّم أن هذا تكليفٌ بالمُحَال؛ وذلك لأنَّ التكليف بالمُحَالِ هو أنْ يقع التكليفُ بفِعْلٍ لا يتمُّ إلاَّ بأمور خارجةٍ عنه، ويمنع من تلك الأمور؛ فيكون مأمورًا بالمَشْرُوطِ مَمْنُوعًا من فِعْلِ شَرْطِهِ مع القَوْلِ بالأمر.

وههنا ليس كذلك؛ فإنه مأمور بالمشروط حال عدم الشرط، وليس ممنوعًا من تحصيل الشرط؛ فقدِ اتضح غاية الإيضاح: أنَّ الدليل الذى عَوَّلَ عليه المصنِّف، وصاحب «المعتمد» لا سبيل إلى تقريره أصلاً.

تنبيه: إن هذه قاعدة كلية شريفة يتفرَّع عليها جملةٌ من المسائل الأصوليَّة والفرعيَّة؛ فلابد من تقريرها بدليل مبين؛ فنقول: لابد من تقديم مقدِّمة، وهى: أن الأفعال الخمسة المختلفة بِحسَبِ الأحكام الخمسة يمكنُ ردُّها إلى ثلاثة؛ وذلك أن نقول الشَّيْء: إما واجب الفعل، أو واجب الترك، أو جائز الفعل جائز الترك:

بيان الحصر: أن الأفعال لما كانت خمسةً اندرج تحت جائز الفعل والترك: المباحُ، والمندوبُ، والمكروه؛ قطعًا، ولا نعنى بجواز الترك والفعل فى الثلاثة: أنه منها على السواء، بل نفسَ ثبوت هذا المفهوم، وإن اختلف بخصوصيات تنضمُّ إليه، فإذا اندرجتِ الثلاثةُ تحت جائزِ الترك والفعلِ -: صارت الأفعالُ ثلاثةً جزمًا.

وإذا تقرَّرت هذه المقدمة، فنقول: الدليل عليه وجوه:

الأول: هو أن نقول: إذا كان الفعلُ واجبًا، فلا يتم إلا بأمور؛ فتلك الأمور: إما أن تكون واجبة الفعل، أو واجبة الترك، أو جائزة الفعل جائزة الترك؛ لما بينا من الحصر؛ لا جائز أن تكون واجبة الترك؛ لأنه يلزم التكليف بالمحال.

بيانه: أنه إذا وجب الفعلُ المشروطُ بشروطٍ، ومنع من الشرط مع القول بالاشتراط في حال المنعِ - يلزم التكليف بإيقاع المشروط بدون شرطه، مع بقاء الاشتراط؛ وذلك تكليف بالمحالِ جزمًا.

ولا جائز [٥٤/ب] أن تكون جائزة الترك؛ لأن تجويز ترك تلك الأمور التي هي شرط تجويز لترك المشروط مع بقاء الاشتراط جزمًا؛ فيكون المشروط واجب الفعلِ جائز الترك؛ وذلك محال.

وإذا بطل كلُّ واحد من هذين القسمين تعيَّن الثالث، وهو: أن تكون تلك الأمور واجبةً، وهو المطلوب، وهذا برهانٌ مُبين، فَتَحَ الله علينا به.

الثاني: أنه لو كان جائز الترك يلزم جواز ترك الأصل؛ فكان تجويز ترك ما لا يتم الواجب إلا به تجويزًا لترك الواجبِ ضرورةً؛ واللازم باطل.

الثالث: هو أنه إذا ثَبتَ في الشرع افتقارُ الصلاة إلى الطهارة، فالأمر بالصلاة الصحيحة أمر بالطهارة، وكذا القولُ في جميع الشرائط، وظهورُ ذلك مُغْنٍ عن تكلُّف دليل فيه، فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لابدَّ منه في قاعدة التكليف، ولا يتمكّن من إيقاع المشروط بدون الشرط.

هذا الوجه ذكره إمام الحرمَيْن؛ وهو ضعيف، لَمَا بَيَّنَّا: أن تجويز ترك الشرط لا يستلزم التكليف بالمحال؛ بل المنع من الشَّرْطِ مع التكليف بالمشروطِ يستلزمُ الوجُوبَ بالمُحَالِ، وهو غيرُ ممنوعٍ فيه، بل هو جائز الترك، وهذا الدليلُ إن تمَّ يلزم أن يكون إيجابُ الشيء مستلزمًا لإيجاب كل ما لا يتمُّ الواجب إلا به.

وللإمام أن يقول بذلك؛ فإنَّ دعواه تقتصر على الشرط الشرعي لا غير.

وأما الغزَّاليُّ فإنه يقول: ما لا يتوصَّل إلى الواجب إلا به، وهو مقدورٌ للمكلَّف، فهو واجب، فدعواه تتناول الشرطَ الشرعيَّ والحسيَّ والسببَ واللازمَ، ولم يذكر على ذلك دليلاً، فقال: الأصلُ وجَبَ بالإيجابِ قصدا إليه، والوسيلة وجَبَتْ بواسطة وجوب المقصود.

قال صاحب «الإحكام»[(١)]: ما أوجبه الشارع فهو واجبٌ إجماعًا، وتحصيله: بتعاطى الأمور الممكِّنة من [٥٥/أ] الإتيان به.

فإذا قيل: «يجب التحصيل بما لا يكونُ واجبًا» - كان متناقضًا.

ثم قال: الطرق ضيقة؛ فليقنع بمثل هذا فى المضيق، وقد اعترف بأنه إقناعى، والمنع وارد على ظاهره، وكأنه منع لزوم التناقض، ويمكن تقرير التناقض، ولكن يخرج به عن أن يكون إقناعيًّا، بل يصير قياسًا برهانيًّا؛ فأحد الأمرين لازمٌ، وهو: ألاَّ يكون إقناعيًا سالمًا عن المنع، ويكون[(٢)] برهانيًّا وذلك لأنك إن أضفت إلى الدليل المذكور: أنَّ تجويز ترك ما لا يتم إلا به تجويزُ ترك الأصل -: كان برهانيًّا، وإن لم تضف إليه لم يكن إقناعيًّا أيضًا.

واحتجَّ ابن الحاجب على استلزامِ الواجب وجوبَ شرطه الشرعيِّ لا غير: بأَنَّ نفى وجوب الشرط ينافى حقيقته؛ لما يلزم من أنه فعل جميع ما أمر به؛ فتجب صحته.

ومعناه: لو لم يجب الشرط بإيجاب المشروط، لما كان الشرط شرطًا؛ واللازم باطل.

بيان الملازمة: أنه لو لم يجب الشرطُ بإيجاب المشروط، وجب أن يصحَّ المشروط بدون شرطه؛ لأنه حينئذ يكون آتيًا بجميع ما أمر [به][(٣)]؛ فوجب أن يخرج عن العهدة؛ فلا يكون الشرط شرطًا؛ وهو محال.

قال صاحب «التنقيح»: إيجابُ الشىء إيجاب للوسيلة؛ لأنه طلب تحصيله، وتحصيله بتعاطى [مجموع ما بخصوصه يحصل الشىء][(٤)]؛ فيحصل بالضرورة طلب الشىء، ويتضمَّن طلب ما لا يتم الشىء إلا به.

قال: فإن قيل: «قد يَغْفُلُ طالبُ الشىء عن مقدِّمات وجوده، فكيف يضاف إليه طلبها ؟»:

قال: قلنا: إن عَلِمَهَا طَلَبَهَا، وإن غفل عنها يتعلَّق طلبه فى مقصوده بوجهه الأعمِّ، وهو كونه لا يتمُّ مطلوبه إلا به، ويتصوَّر من الإنسان طلب ما يحيط [بتفاصيل

---

(١) ينظر الإحكام (١/١٠٤).

(٢) فى «ب»: أو لا تكون.

(٣) سقط فى «أ، ب».

(٤) فى «أ»: سبب حصوله.

ماهيته][1]؛ ولأنه بتقدير ترك الوسيلة يتعرَّض للعقاب المتوعَّد به على المطلوب، فإن تركه ترك المطلوب [٥٥/ب]، وهو قادر عليه بتوسُّط ما لابد منه، ولا معنى للواجب إلا ما يترجَّح جانبُ فعله على جانب [تركه؛ لدفع عقاب][2] يلحقه على تقدير تركه.

هذا ما قاله؛ وهو [3] ضعيف؛ لأن لحوق العقاب على ترك الشرط يلزم منه كون المقدمة واجبة؛ وهذا الدليل ذكره ابن بَرْهَانَ.

لا يقال: «ما ذكرتم من إيجاب الصلاةِ مع عدم ما تقرَّر أنه شرطه، وهو الوضوء، فإن تجويز ترك الشرط ثابتٌ، وتجويز ترك المشروط غيرُ ثابتٍ؛ فإنَّ الصلاة واجبة عند فقْدَان الماء باستعمال التراب»؛ لأنا نقول: لا نسلِّم اشتراط الوضوء للصلاة حالَ فقدانِ الماءِ، ونحن ندعي ذلك مع بقاء الاشتراط.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: فَإِنْ قِيلَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ أَمْرٌ بِالفِعْلِ بِشَرْطِ حُصُولِ المُقَدِّمَةِ ؟!».

غَايَةُ مَا فِي البَابِ – أَنْ يُقَالَ: هَذَا مُخَالَفَةٌ لِلظَّاهِرِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ يَقْتَضِي إِيجَابَ الفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ فَتَخْصِيصُ الإِيجَابِ بِزَمَانِ حُصُولِ الشَّرْطِ – خِلاَفُ الظَّاهِرِ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: كَمَا أَنَّ تَخْصِيصَ الإِيجَابِ بِزَمَانِ حُصُولِ الشَّرْطِ – خِلاَفُ الظَّاهِرِ –: فَكَذَا: إِيجَابُ المُقَدِّمَةِ – مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ لاَ يَقْتَضِي وُجُوبَهَا خِلاَفُ الظَّاهِرِ وَلَيْسَ تَحَمُّلُ إِحْدَى المُخَالَفَتَيْنِ بِأَوْلَى مِنْ تَحَمُّلِ الأُخْرَى؛ فَعَلَيْكُمُ التَّرْجِيحُ. وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ هَذَا الأَمْرَ أَمْرٌ بِالفِعْلِ بِشَرْطِ حُصُولِ المُقَدِّمَةِ ؟»:

قُلْنَا: هَذَا يَبْطُلُ بِأَمْرِ المَوْلَى غُلاَمَهُ بِأَنْ يَسْقِيَهُ المَاءَ؛ إِذَا كَانَ المَاءُ عَلَى مَسَافَةٍ مِنْهُ:

لأَنَّهُ: إِنْ كَانَ كَلَّفَهُ سَقْيَ المَاءِ؛ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَطَعَ المَسَافَةَ – وَجَبَ، إِذَا قَعَدَ فِي مَكَانِهِ، وَلَمْ يَقْطَعِ المَسَافَةَ –: أَلاَّ يَتَوَجَّهَ عَلَيْهِ الأَمْرُ بِالسَّقْيِ. وَإِنْ كَانَ مُكَلَّفاً بِالسَّقْيِ، مَعَ عَدَمِ قَطْعِ المَسَافَةِ – فَهَذَا تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ؛ فَكُلُّ مَا هُوَ جَوَابُ الخَصْمِ – فَهُوَ جَوَابُنَا هَهُنَا.

---

(١) في «ب»: بتفاصيله.

(٢) في «أ، ب»: تركه بعقاب يلحقه.

(٣) في «ب»: وهذا الأخير.

قَوْلُهُ: «لَيْس تَحَمُّلُ إِحْدَى المُخَالَفَتَيْنِ - أَوْلَى مِنْ تَحَمُّلِ الثَّانِيَةِ»: قُلْنَا: مُخَالَفَةُ الظَّاهِرِ هِيَ: إِثْبَاتُ مَا يَنْفِيهِ اللَّفْظُ، أَوْ نَفْيُ مَا يُثْبِتُهُ اللَّفْظُ.

فَأَمَّا إِثْبَاتُ مَا لاَ يَتعرَّضُ اللَّفْظُ لَـهُ، لاَ بِنَفْيٍ وَلا بِإِثْبَاتٍ - فَلَيْسَ مُخَالَفَةً لِلظَّاهِرِ؛ وَ«المُقَدِّمَةُ» لاَ يَتَعَرَّضُ اللَّفْظُ لَهَا، لاَ بِنَفْيٍ وَلا بِإِثْبَاتٍ؛ فَلَمْ يَكُنْ إِيجَابُهَا لِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ - مُخَالَفَةً لِلظَّاهِرِ. وَلَيْس كَذَلِكَ، إِذَا خَصَّصْنَا وُجُوبَ الفِعْلِ بِحَالِ وُجُودِ المُقَدِّمَةِ، دُونَ حَالِ عَدَمِهَا؛ لأَنَّ ذَلِكَ يُخَالِفُ مَا يَقْتَضِيهِ اللَّفْظُ: مِنْ وُجُوبِ الفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ.

فُرُوعٌ: الأَوَّلُ: اعْلَمْ أَنَّ مَا لاَ يَتِمُّ الوَاجِبُ إِلاَّ مَعَهُ ضَرْبَانِ -:

أَحَدُهُمَا: كَالوُصْلَةِ، وَالطَّرِيقِ المُتَقَدِّمِ عَلَى العِبَادَةِ. وَالآخَرُ: لَيْس كَذَلِكَ.

وَالأَوَّلُ: ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا يَجِبُ بِحُصُولِهِ حُصُولُ مَا هُوَ طَرِيقٌ إِلَيْهِ، وَالآخَرُ: لا يَجِبُ ذَلِكَ فِيهِ:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَكَمَا إِذَا أَمَرَ اللَّه تَعَالَى بِإِيلاَمِ زَيْدٍ - فَإِنَّهُ لاَ طَرِيقَ إِلَيْهِ إِلاَّ بِالضَّرْبِ؛ فَهُوَ يَسْتَلْزِمُ الأَلَمَ فِي البَدَنِ الصَّحِيحِ.

وَأَمَّا الثانِي: فَضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: يَحْتَاجُ الوَاجِبُ إِلَيْهِ شَرْعًا، وَالآخَرُ: يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عَقْلاً:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَكَحَاجَةِ الصَّلاةِ إِلَى تَقْدِيمِ الطَّهَارَةِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَكَالقُدْرَةِ، وَالآلَةِ، وَقَطْعِ المَسَافَةِ إِلَى أَقْرَبِ الأَمَاكِنِ؛ وَهَذَا عَلَى قِسْمَيْنِ: مِنْهُ: مَا يَصِحُّ مِنَ المُكَلَّفِ تَحْصِيلُهُ؛ كَقَطعِ المَسَافَةِ، وَإِحْضَارِ بَعْضِ الآلاَتِ. وَمِنْهُ: مَا لاَ يَصِحُّ مِنْهُ؛ كَالقُدْرَةِ.

وَأَمَّا الَّذِي لاَ يَكُونُ كَالوُصْلَةِ - فَضَرْبَانِ؛ أَحَدُهُمَا: أَنْ يَصِير فِعْلُهُ لاَزِمًا؛ لأَن المَأْمُورَ بِهِ اشْتَبَهَ بِهِ، وَهُوَ: كَمَا إِذَا تَرَكَ الإِنْسَانُ صَلاةً مِنَ الصَّلَوَاتِ الخَمْس لاَ يَعْرِفُهَا بِعَيْنِهَا؛ فَيَلْزَمُهُ فِعْلُ الخَمْسِ؛ لأَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ مَعَ الالْتِبَاسِ: أَنْ يَحْصُلَ لَهُ يَقِينُ الإِتْيَانِ بِالصَّلاةِ المَنْسِيَّةِ إِلاَّ بِفِعْلِ الكُلِّ.

وَثَانِيهِمَا: أَلا يَتَمَكَّنَ مِن اسْتِيفَاءِ العِبَادَةِ إِلاَّ بِفِعْلِ شَيْءٍ آخَرَ؛ لأَجْلِ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّقَارُبِ؛ نَحْوُ: سَتْرِ جَمِيعِ الفَخِذِ؛ فَإِنَّهُ لاَ يُمْكِنُ إِلاَّ مَعَ سَتْرِ بَعْضِ الرُّكْبَةِ، وَغَسْلِ كُلِّ

الوَجْهِ؛ لاَ يُمْكِنُ إلاَّ مَعَ غَسْلِ جُزْءٍ مِنَ الرَّأْسِ.

وَأَمَّا التَّرْكِ - فَهُوَ: أَنْ يَتعذَّرَ عَلَيْهِ تَرْكُ الشَّيْءِ إلاَّ عِنْدَ تَرْكِ غَيْرِهِ؛ وَذَلِكَ إذَا كَانَ الشَّيْءُ مُلْتَبِسًا بِغَيْرِهِ، وَهُوَ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ قَدْ تَغَيَّر فِي نَفْسِهِ. والآخَرُ: أَلاَّ يَكُونَ قَدْ تَغَيَّرَ فِي نَفْسِهِ.

فَالأَوَّلُ: نَحْوُ اخْتِلاطِ النَّجَاسَةِ بِالمَاءِ الطَّاهِرِ؛ وَلِلْفُقَهَاءِ فِيهِ اخْتِلافَاتٌ غَيْرُ لاَئِقَةٍ بِأُصُولِ الفِقْهِ. وَأَمَّا الَّذِى لاَ يَتَغَيَّرُ مَعَ الالْتِبَاسِ - فَإِنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى مَسَائِلَ:

مِنْهَا: أَنْ يَشْتَبِهَ الإِنَاءُ النَّجِسُ بِالإِنَاءِ الطَّاهِرِ؛ وَالفُقَهَاءُ اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ التَّحَرِّى فِيهِ. وَمِنْهَا: أَنْ يُوقِعَ الإِنْسَانُ الطَّلاَقَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنْ نِسَائِهِ بِعَيْنِهَا، ثُمَّ يَذْهَبَ عَلَيْهِ عَيْنُهَا؛ وَالأَقْوَى: تَحْرِيمُ الكُلِّ؛ تَغْلِيبًا لِلْحُرْمَةِ عَلَى الحِلِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا السؤال أورده صاحب «المعتمد» على نفسه(١).

وقال المصنف أيضًا: لا نسلِّم أن هذا أمر بالفعل على كلِّ حال، بل هو أمر بالفعل بشرط حصول المقدِّمة.

غايته: أن ظاهر اللفظ لا يقتضيه، فلو لم تثبتْ يلزمُ خلافُ الظاهر؛ فيلزمنا مخالفة الظاهر؛ ولكن هذا معارَضٌ بأنه يلزمكم - أيضًا - مخالفة الظاهر؛ لأن إيجاب المقدمة - مع أنه لا ذكر لها فى إيجاب الأصل - مخالفةٌ للظاهر أيضًا؛ فإذن: مخالفة الظاهر لازمةٌ لكل واحد من الفريقين؛ فَلَسْتُمْ أهم بلزوم أحدهما وترك الآخر بذلك، وليس احتمال إحدَى المخالفتين أولَى من الأخرى؛ وعليكم الترجيح.

أجاب المصنِّف عن هذا السؤال بأن قال: لاَ يَجُوزُ تقييد ذلك الأَمْر بحالِ وجودِ الشرط. وما ذكرتم من الدليل الموجب للتقييد، وهو أنه لو لَمْ يقيَّد يلزم إثبات مخالفة الظاهر، وهو إثبات ما لم يتعرَّض له اللفظ بصريحه - منقوضٌ بما إذا قال السيد لعبده: «اسْقِنِى الماء» [٥٦/أ] والماء على مسافة.

بيان دليلكم: تقييد ذلك الأمر بشرط قَطْع المسافة، يَلْزَمُ من هذا أنه إذا حبس فى مكان، ولم يسقه - لا يستحق اللوم؛ وهو باطل؛ فلا يجوز تقييد ما ذكرنا.

---

(١) ينظر المعتمد (١/٩٦).

واعلم: أن هذا القدر كافٍ في الجواب، إلا أنه دليلهم في مادَّة السقي، فقال: إما أن يجب عليه السقْيُ مطلقًا مع قطع المسافة، أو مع عدم قطع المسافة؛ والثاني باطل؛ لأنه تكليف بالمحال؛ فتعيَّن الأول؛ هذا ما عول عليه؛ وفيه من المباحث ما سبق.

أما قوله: «إحدى المخالفتين لازمة لكلِّ واحدٍ من الفريقين»:

قلنا: لا نسلِّم أنه يلزمنا مخالفة الظاهر؛ لأن مخالفة الظاهر إثباتُ ما ينفيه اللفظ أو نفي ما يثبته اللفظ، وأمَّا إثبات ما لا يتعرَّض له صريحُ اللفظ نفيًا وإثباتًا - فليس ذلك مخالفة.

وإذا ظهر ذلك - فنقول: الأمر اقتضى الفعلَ علَى كلِّ حال؛ لأن الكلام فيه؛ فتقييده بحال وجود المقدِّمة، نفيُ ما يثبته اللفظ؛ ضرورةَ الإطلاق الذي يقتضيه ظاهرُ اللفظ، وهذا يلزمكم، وأما نحن فقد أثبتنا ما لا يتعرَّض له صريحُ اللفظ لا بنفيٍ ولا بإثباتٍ، وهذا القدْرُ ليس مخالفةً للظاهر؛ فارتفع ما ذكرتموه.

تنبيه: اعلم أنه لا يكملُ تقرير هذه القاعدة إلا بذكر أبحاث:

الأول: في ذِكْرِ الجواب عن المعارضات في حُكْمِ المسألة، فلنذكرها، ثم نجيب عنها؛ وبه يتم الدليل: أما المعارضات، فنقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ على أن ما لا يتم الواجب إلا به، وهو مقدور للمكلَّف - فهو واجبٌ -: ولكن معنا ما ينفيه.

وبيانه من وجوه: الأول: أنه لو وجب اللازمُ عقلاً أو عادةً، للزم تعقُّل الموجب له؛ وإلا يلزم إيجاب ما لا يتصوَّر الموجب له؛ وهو باطل، واللازم باطلٌ؛ فإنا نقطع بإيجاب الأصل مَعَ الذهولِ عما لم يتمَّ الأصل إلا به.

الثاني: لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بأنه غيرُ واجب، واللازم [٥٦/ب] منتفٍ؛ فإنا نقطع بصحَّة إيجاب غسل الوجه دون غيره.

الثالث: أنه لو وجب لانتفى المباح؛ كما قاله الكعبيُّ، وهو باطل؛ لإجماع الأمة - قبل قول الكعبيِّ - على إثبات المباح.

الرابع: أنه لو وجب لعوقب؛ واللازم باطل؛ لأنا نعلم أن تارك غسل الوجه إنما يعاقب على ترك غسل الوجه، لا علَى ترك غسل جزء من الرأس.

الخامس: هو أنه لو وجب لوجب للزومه للواجب عقلاً؛ لأن الكلام فيه، ولا يجب قياسًا على الارتعاش.

الجواب عن الأول: أنه لو ادعى لزوم تعقُّله تفصيلاً، فالملازمه ممنوعة، وإن ادعى لزومه إجمالاً، فنفى اللازم ممنوع، وتمام إيضاح ذلك سيأتى فى مسألة أنَّ الأمر بالشىء نهى عن ضده.

والجواب عن الثانى: مَنْعُ نفى اللازم.

والجواب عن الثالث: أن ذلك إنما يلزم أن لو لم يمكن ترك الحرام إلا بفعل المباح، وأما إذا أمكن الترك بغيره فلا؛ وهذا لأنَّ ترك الحرام يحصُلُ بالتلبس بالواجب والمندوب والمباح والمكروه، فلم يتعيَّن؛ فلا يلزم نفيه.

والجواب عن الرابع: لا نسلِّم أنه لا يعاقب على تركه.

وقال الغزَّالى[1]: يثاب على فعله، وأما العقاب فهو عقابٌ على تركه الصومَ والوضوءَ، ولا يتوزَّع على أجزاء الفعل؛ فلا معنًى لإضافته إلى التفاصيل.

فإنْ قيل: «لو قدر الاقتصار على غَسْل الوَجْه، لم يعاقَبْ»:

قلنا: [هذا مسلم]؛ لأنه إنما يجب على العاجز، أما القادر فلا وجوبَ عليه.

البحث الثانى: فى أن هذا الوجوب سمعىٌّ لا عقلىٌّ.

وبيانه: أن إيجاب الصلاة سمعىٌّ؛ فإنه ثابت بخطاب سمعىٍّ؛ وذلك الإيجاب مع الخطاب الدالِّ على كون الوضوء شرطًا لصحَّة الصلاة يستلزم إيجاب الوضوء على ما بيَّنا - ولا نعنى بالسمعىِّ إلا هذا.

قال صاحبُ «التنقيحات»: مَنْ لا يعترفُ بالوضوء بالوجوب العقلىِّ لا يتأتَّى له جزمُ الحكم بهذا؛ فإن تارك المشى إلى الجمعة يتحقَّق أنه يعاقب بترك الجمعة عِنْدَ عدم طروءِ مُسْقِطٍ، أمَّا أنه هل يُعَاقَبُ لعدم المشى زائدا على ما يعاقب لأجلِ تَرْكِ الجمعة [٥٧/أ]: فلا يتلقَّى إلا من خطاب أو دليلٍ شرعىٍّ، فإذا تلقى من دليل مستقلٍّ: أنه واجبٌ لا يبطلُ الاستدلال بكونه واجبًا؛ لأنه لا يتأدَّى الواجبُ إلا به.

وهذا الغلطُ إنما وقع للفظ الواجب، والواجبُ يقالُ بمعنى الضرورىِّ. وما لا يتأدَّى الواجب إلاَّ به، فهو ضرورىٌّ فى إيقاعه، وأمَّا أنَّ له عقابًا على التَّرْكِ مستقلاً فلا يُعْلَمُ من هذا الكلام.

هذا نصُّ كلامه؛ وهو ضعيفٌ؛ لأن إيجاب الصلاة سمعىٌّ، وهو مستلزم لإيجاب

---

(١) ينظر المستصفى (٧٢/١).

الوضوء بالطريق الذى ذكرنَاهُ، والاستلزامُ مفهوم بطريق العقل، وليس ذلك حكمًا شرعيًّا.

وإذا ثبت أن الإيجاب الأوَّلَ يستلزمُ الإيجابَ الثَّانِي؛ فيصدق عليه الفعل الذى هو متعلَّق الإيجاب الثَّانِي: أنه واجبٌ شرعًا، فيصدُقُ عليه حدُّ الواجب شرعًا؛ فيعرف منه أنه يُعَاقَبُ على تركه.

البحثُ الثالثُ: فى كون هذا الخلافِ، هَلْ هو فى الكلام النفسانيِّ أو اللسانيِّ؟

فنقول: يحتمل أن يكون عائدًا إلى النفسانى، ويحتمل أن يكون عائدًا إلى اللسانى:

بيان الأول: أن يقوم بالذاتِ معنى إيجاب الصلاةِ، ومعنى اشتراط الوضوء لصحَّة الصلاة؛ فإنَّ مجموع هذين المعنيين يستلزمُ معنى ثالثًا، وهو: إيجابُ الوضوء، وهذه تعلُّقات مختلفة، والكلام واحدٌ؛ على رأى الأشعرى، وتحقيق ذلك فى علم الكلام.

وأما بيان الثانى: أن مجموعَ الخطابَيْن المذكورَيْن يدلاَّنِ علـى إيجاب الصلاة التزامًا، ولا يتصور دلالتهما عليه مطابقةً؛ لعدم الوضع.

البحث الرابع: قال صاحب «التلخيص»: إما أن يكون ما لا يتم الواجبُ إلا به ملازمًا للوجوب لزومًا ذهنيًّا أَوْ لا:

فإن كان الأول: فإنه يلزم ثبوت المدعَى، وهو: ما لا يتمُّ الواجب إلا به - وهو مقدور للمكلف - فهو واجب.

وأما إذا لم يَكُن كذلك - فقد يعلم كون المأمور متوقِّفًا على غيره بالعقل مرة، وبالسمع أخرى، وفي هاتَيْن الصورتَيْن: وجوب المقدِّمة [٥٧/ب] لا يكونُ ثابتًا بمجرَّد ذلك الأمر، بل بالمركَّب من الأمر والعقل، أو من الأمر والسَّمْع.

فيجب أن يقال: إنَّ هذا غير متوجِّه على المكلَّف على كل حال، بل حالَ ما يعرف توقف المأمور به على شرطه أو مقدمته؛ فلا يكون ذلك الأمر أمرًا مطلقًا، فلا مخلص عن السؤال الذى أوردناه.

هذا ما ذكره صاحب «التلخيص».

والجواب أن نقول: إن إيجابَ الصلاةِ عقلاً يتوقَّف على معرفة توقُّف صحة الصلاة على الوضوء، أو نقول: إيجاب الوضوء متوقِّف على معرفة ذلك التوقُّف.

الأول: محال؛ لأن التكليف بالصلاة لا يتوقَّف على معرفة توقُّف الصلاة على الوضوء جزمًا؛ ولهذا لا يثبت اشتراط الوضوء إلا بخطاب آخَرَ.

والثانى: مسلَّم؛ وذلك غير قادح فى المدعَى؛ لأنا إنما نَدَّعِى أن الإيجاب الأولَ أو الأمر الأول هو علَى كلِّ حال، ولم نَدَّعِ ذلك فى المقدمة أو الشرط.

ثم نقول: إيجاب الشرط نتيجة مقدمتين؛ إحداهما: إيجاب الصلاة، وثانيهما: اشتراط الوضوء لصحة الصلاة، فمن لم يعرف إحداهما، لم يعرفْ إيجاب الشرط مِنْ هذا الدليل؛ وكذلك مَنْ لم يعرف الأخرى؛ وهذا لا اختصاص له بهذا الدليلِ. والعجب من هذا الفاضلِ كيف وقع فى مثل ذلك؟! والله تعالى أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فروع:

اعلم: أن ما لا يتم الواجبُ إلا معه ضربان:

أحدهما: كالوُصْلَة والطريق المتقدِّم على العبادة.

والآخر: ليس كذلك.

والأول ضربان:

أحدهما: ما يجب بحصوله حصولُ ما هو طريق إليه.

والآخر: لا يجب فيه ذلك.

أما الأول: فكما إذا أمر الله تعالَى بإيلام زيد، فإنه لا طريق إليه إلا الضرب؛ فهو يستلزم الألم فى البدن الصحيح.

وأما الثانى فضربان:

أحدهما: ما يحتاج الواجب إليه شرعًا.

والآخر يحتاج إليه عقلاً.

أما الأول: كحاجة الصلاة إلى تقديم الطهارة.

وأما الثانى: كالقدرة والآلة، وقطع المسافة إلى أقرب الأماكن، وهذا على قسمين:

منه ما يصح من المكلَّف تحصيله؛ كقطع المسافة.

ومنه ما لا يصح منه؛ كالقدرة.

اعلم - وفقك الله تعالى - أن للقاعدة المذكورة فروعًا، جعلها المصنِّف ثلاثة:

الأول: ليس بواحد، بل يتضمَّن فروعًا كثيرة:

وقوله ههنا: «ما لا يتمُّ الواجبُ إلا معه» أصلحُ من قوله فى أول المسألة: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجبٌ»؛ لأن لفظة «به» تشعر بالسبب إشعارًا ظاهريًّا؛ بخلاف لفظة «مع»؛ فإنها تتناول السبب والشرط واللازم، والثانى هو المقصود دون الأول، والتفريع المذكور يدلُّ على ذلك.

وإذا عرفت ذلك [٥٨/أ] - فنقول: ما لا يتمُّ الواجب إلا معه: إمَّا أن يعتبر فى واجب الفعل، أو فى واجب الترك:

أما القسم الأول - فهو ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما أن يجرى ذلك مجرى الوسيلة والطريق المتقدِّم على الفعل الواجب، أَوْ لا يكون كذلك، بل يكونُ فعله لازمًا لفعل الواجب. ومرتبة القسم الأول التقديم، ومرتبة القسم الثانى عدم التقديم؛ وذلك لأن القسم الأول ينقسم إلى السَّبَبِ والشرطِ، وهما متقدِّمان:

بيان ذلك: إما أن يجرى مجرى الوسيلة والطريق إلى فعل الواجب، فإما أن يلزم من وجوده وجودُ الواجب أَوْ لا: فإن لزم فهو السبب، وإن لم يلزم فهو الشرط، سواء كان اشتراطه عقليًّا، كقطع المسافة، أو شرعيًّا؛ كالطهارة وستر العورة.

مثال السبب: إذا أمر الله بإيلام جسد زيد؛ فإن ذلك الواجب يتوقَّف على الضرب الذى هو سبَبٌ لتألم الجسد الصحيح، احترزنا عنه عن الجسد العادم الحسِّ؛ بما يصادفه من الأسباب المؤلمة.

وأما مثال الشرط، فظاهر؛ وقد ذكرناه.

وأما القسم الثانى - وهو: ألاَّ يكون ذلك مِنْ قبيلِ الوسيلةِ والطريقِ المتقدِّم، بل فعله لازمٌ لفعْلِ الواجب -: فهو ضربان:

الأول: أن يصير فعله لازمًا لفعل الواجب؛ لأن الواجب اشتبه بغير الواجب؛ وذلك كما إذا نسى صلاة من الخمس، ولا يعرف؛ المنسيَّة بعينها، يلزمه الإتيان بالخمس؛ فإن الذمَّة قد اشتغلَتْ بسبب ترك واحد لا يعرف ولا يخرج عن العهدة بيقين إلا إذا أتى بالخمس.

الثانى: ألاَّ يمكنه أن يأتى بالواجب إلا إذا أتى بغيره؛ لما بينهما من التقارب.

مثاله: أن ستر العورة واجبٌ، ولا يمكنه أن يأتى بالواجب منه يقينًا إلا إذا ستر شيئًا

فهذه فروع يتقرَّر جميعها بالبناء على القاعدة المذكورة، وهى: أن ما لا يتم [٥٨/ب] الواجب إلا معه، فهو واجب، ووجه البناء ظاهرٌ. هذا كله إذا اعتبرنا واجب الفعل.

فأما إذا اعتبرنا واجب الترك، فنقول: إذا تعذَّر ترك الشىء إلا بترك غيره، وَجَبَ ترك ذلك الغير؛ وذلك لأن ترك الحرام واجب، وتوقَّف فعله على ترك غيره، وما يتوقَّف عليه الواجبُ المُطْلَقُ - وهو مقدور للمكلَّف - فهو واجبٌ.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: إذا تعذَّر ترك الشىء الحرام إلا مع ترك غيره؛ لالتباسه به وَعَدمِ تميُّزه عن الحرام تميزًا يمكنه من ترك الواجب فيتركه فقطْ، وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون قَدْ تَغَيَّرَ الذى لا يجب تركه إذا انفرد بنفسه.

الثانى: ألاَّ يكون قد تغيَّر فى نفسه.

مثال الأول: اختلاط النجاسة بالماء الطاهر؛ فإنَّ الماء طاهر فى نفسه، ولا ينقلب باختلاطه بالنجاسة نجس العين؛ فإنَّ انقلاب الأعيان محال؛ بل إنما حرم استعمال هذا الماء الطاهر؛ لأن ترك استعمال النجاسة واجبٌ؛ فلا يمكن تركه - والحالة هذه - إلاَّ بترك الماء الطاهر عينه ضرورة، وما يتوقَّف عليه الواجب المطلق - وهو مقدور للمكلف - فهو واجب.

مثال الثانى: أن يشتبه الإناء الطاهر بالنجس، ومقتضى القاعدة: عدم التحرِّى؛ لأن ترك استعمال النجاسة لا يتأتَّى تركه بيقين إلا بترك الجميع.

ثم قال المصنِّف: وللفقهاء فى المسألتين خلافٌ.

أما المسألة الأولى: فقد اختلف الفقهاء فى أن تغيير أوصاف الماء هل يختصُّ بما دون الرائحة ؟ أو بالمخالط دِون المجاور؛ كالدهن والعود والميتة على شاطئ النهر ؟

أما المسألة الثانية: فقد اختلفوا فى أن استعمال الإناءِ الطاهرِ الملتبسِ بالإناءِ النجس، هَلْ يتوقف على الاجتهاد أو لا ؟: وفيه خلاف مشهور بين الفقهاء لائق بالفروعِ دُونَ الأصول.

تنبيه: اعلم أن ابن بَرْهَانَ قال: ويقرب من هذا: ما إذا وقعت النجاسةُ فى الماء؛ فإن من أصحابنا من أجراه [٥٩/أ] على هذا الأصل، وقال: الماءُ طاهرٌ فى عينه، وما صار

نجسًا بحال، وإنما النجاسة مجاورة له ومصاحبة، فما نهى عن استعمال الماء الطاهر لكونه طاهرًا وطهورًا، والطاهر الطَّهور لا ينهى عن استعماله، وإنما نهى عن استعمال النجاسة، إلا أن استعمال الماء الطاهر لما لم يتأتَّ إلا باستعمال جزء من النجاسة، كان تحريم استعمال الماء من ضروريَّات تحريم استعمال النجاسة، إلا أنه لا يليق بأصول مذهب الشافعى، بل هو أشبه بمَذْهَبِ أبى حنيفة، واللائقُ بأصوله؛ وذلك لأنه تقرر فى قواعد مذهبه: أن الماء جوهرٌ طاهرٌ، والطاهرُ لا يتصوَّر أن يصير نجسًا فى عينه بإلقاء النجاسة فيه؛ لأن قلب الأعيان لا يدخل فى وُسْعِ العباد، بل هو باق على أصل الطهارة، وإنما هو ينهى عن استعمال النجاسة، واستعمالُ الماء لا ينفكُّ عن استعمال شىء من النجاسة؛ فكان ذلك من ضروراته، ونستدلُّ على ذلك بفضل المكاثرة، ونقول: انعقد الإجماع على أنه إذا تغيَّر الماء عاد طهورًا، ولو صار الماء نجسًا فى عينه لاستحال ذلك؛ كالبول والخمر؛ ولهذا نقول:

لو أمكنه استعمال الماء دون النجاسة، نقول بجوازه؛ وذلك فى صورة خاصة، وهى: أن تقع النجاسة فى غدير واسع[1]، وكان بحيثُ إذا غرف الماء من أحد الجوانب لا تبلغ حركة الاغتراف إلى الجانب الآخر، فلم تخلص النجاسة إليه؛ فإنه فى هذه الصورة يجوز له الاستعمال.

واعلم: أن الذى ذكره هَاوٍ بل باطلٌ، بسبب أن الماء المائعَ اللطيفَ إذا وقعَتْ فيه نجاسةٌ اختلطَتْ أجزاؤه بأجزائها، أو امتزجَتْ به امتزاجًا تقاصرت قوى اللمس عن التمييز بينهما؛ فوجب أن يحكم بنجاسته؛ لأن النجاسة لا معنًى لها عند البحث إلا الاجتناب.

ولا شكَّ أن وجوب الاجتناب ثابتٌ فى الكل، وما ذكروه من حركة الاغتراف - فذلك أمر لا يُضْبَطُ؛ فلا يجوز جعله ضابطًا؛ فإنا نعلم أن الحركة [٥٩/ب] تختلف باختلاف المحرِّك: فمن حركة خفيفة، ومن حركة قوية، ومن محرِّك صغير؛ كالحيوان الصغير، ومن محرِّك كبير؛ كالفيل والبَعِيرِ.

فتخصيصُ حركةٍ دون حركة، ومحرِّك دون محرِّك - تحكُّم لا يحتمل أمثاله من أصحاب أبى حنيفة، وإنما يحتمل ذلك من صاحب الشريعة.

هذا كلُّه كلام ابن بَرْهَان، وفيما ذكره من تزييف مذهب أبى حنيفة نَظَرٌ لا يخفَى

---

(١) فى «ب»: واسع شائع الأقطار.

على المتأمل؛ فإنَّ وجوب الاجتناب عند اختلاط النجاسة بالماء مُتَّفقٌ عليه، وإنما الكلام في علة الاجتناب؛ على ما سبق بيانه.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: «ومن فروع الأصْل المذكور: أن يوقع الإنسان الطلاقَ عَلَى امرأةٍ من نسائه بعينها، ويذهب عليه عينها» أى: ينسى تعيين المطلقة، فيعلم أنه طلق واحدة بعينها، ولكن لا يعلم الآن أن المطلقة هذه بعينها أو الأخرى بعينها.

قال المصنِّف - رحمه الله -: «والأقوى: تحريمُ الكلِّ»؛ لأنه ما من واحدة بعينها إلا ويحتمل أن تكون هي المطلقة بعينها، ويحتمل ألا تكون هي المطلَّقة بعينها بل نكاحها باقٍ بحُكْمِ الاستصحاب، والاحتمالان على السواء عقلاً.

لكنا نقولُ: تغليبُ جانب الحرمة متعيِّن تغليبًا ظاهرًا؛ لأن الأصل فى الأبضاع الحرمة.

ولقائل أن يقول: «كَوْنُ هذه المرأة بعينها عقد عليها نكاحه بيقين، وزوال نكاحها بيقين مشكوكٌ فيه، والاستصحابُ بقاءُ المتيقَّن بثبوته أولاً إلى أن يتحقَّق الترك لذلك بعينه، و لم يتحقَّق. وهكذا نقول: نكاحُ الأخرَى باقٍ بعين هذا الدليل»:

والجواب: أن هذا الدليل يعارضُهُ بيقين وقوع الطلاق على إحداهما، ووقوع الطلاق على إحداهما مع بقاء نكاحِ كلٍّ واحدة منهما بعينها - مما لا يجتمعان.

قال المصنف - رحمه الله -: الفَرْعُ الثَّانِي:

قَالَ قَوْمٌ: إِذَا اخْتَلَطَتْ مَنْكُوحَةٌ بِأَجْنَبِيَّةٍ - وَجَبَ الكَفُّ عَنْهما؛ لَكِنَّ الحَرَامَ هِيَ الأَجْنَبِيَّةُ، وَالمَنْكُوحَةَ حَلالٌ؛ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لأَنَّ المُرَادَ مِنَ «الحِلِّ» رَفْعُ الحَرَجِ؛ وَالجَمْعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّحْرِيمِ مُتَنَاقِضٌ.

فَالحَقُّ: أَنَّهُمَا حَرَامَانِ؛ لَكِنَّ الحُرْمَةَ فِي إِحْدَاهُمَا - بِعِلَّةِ كَوْنِهَا أَجْنَبِيَّةً، وَفِي الأُخْرَى بِعِلَّةِ الاشْتِبَاهِ بِالأَجْنَبِيَّةِ.

أَمَّا إِذَا قَالَ لِزَوْجَتَيْهِ: «إِحْدَاكُمَا طَالِقٌ» - فَيُحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ بِحلِّ وَطْئِهِمَا [قَبْلَ التَّعْيِين]؛ لأَنَّ الطَّلاقَ شَيْءٌ مُتَعَيِّنٌ؛ فَلاَ يَحْصُلُ إِلاَّ فِي مَحَلٍّ مُتَعَيِّنٍ؛ فَقَبْلَ التَّعْيِين: لاَ يَكُونُ الطَّلاقُ نَازِلاً فِي وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا؛ فَيَكُونُ المَوْجُودُ قَبْلَ التَّعْيِينِ - لَيْس الطَّلاقَ؛ بَلْ أَمْرًا لَهُ صَلاحِيَّةُ التَّأْثِيرِ فِي الطَّلاقِ عِنْدَ اتِّصالِ البَيَانِ بِهِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ قَبْلَ التَّعْيِينِ: لَمْ يُوجَدِ الطَّلاقُ، وَكَانَ الحِلُّ مَوْجُودًا - وَجَبَ القَوْلُ بِبَقَائِهِ؛ فَيَحِلُّ وَطْؤُهُمَا مَعًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: حَرُمَتَا جَمِيعًا إِلَى وَقْتِ البَيَانِ؛ تَغْلِيبًا لِجَانِبِ الحُرْمَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمَّا وَجَبَ عَلَيْهِ التَّعْيِينُ، وَاللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ مَا سَيُعَيِّنُهُ؛ فَتَكُونُ هِيَ المُحَرَّمَةَ، وَالْمُطَلَّقَةَ بِعَيْنِهَا فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَإِنَّمَا هَذَا مُشْتَبِهٌ عَلَيْنَا»: قُلْتُ: اللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الأَشْيَاءَ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ؛ فَلاَ يَعْلَمُ غَيْرَ المُتَعَيِّنِ مُتَعَيِّنًا؛ لأَنَّ ذَلِكَ جَهْلٌ؛ وَهُوَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ؛ بَلْ يَعْلَمُهُ غَيْرَ مُتَعَيِّنٍ فِي الحَالِ، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ فِي المُسْتَقْبَلِ سَيَتَعَيَّنُ.

الفَرْعُ الثَّالِثُ: اخْتَلَفُوا فِي الوَاجِبِ الَّذِي لاَ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرٍ مُعَيَّنٍ؛ كَمَسْحِ الرَّأْسِ، وَالطُّمَأْنِينَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ؛ إِذَا زَادَ عَلَى قَدْرِ الزِّيَادَةِ، هَلْ تُوصَفُ الزِّيَادَةُ بِالوُجُوبِ؟. وَالحَق: لا؛ لأَنَّ الوَاجِبَ هُوَ الَّذِي لاَ يَجُوزُ تَرْكُهُ، وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ يَجُوزُ تَرْكُهَا؛ فَلا تَكُونُ وَاجِبَةً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - [أنه] إذا [٦٠/أ] اختلطت منكوحه بأجنبية - قيل: الأجنبية محرَّمة في نفس الأمر، والمنكوحة محللة في نفس الأمر؛ وذلك في علم الله، ووجب الكف عنهما؛ لكن الحرام هي الأجنبية، والمنكوحة حلال؛ وهذا باطل؛ لأن المراد من الحِلِّ: رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقضٌ.

فالحق: أنهما محرمتان؛ لكن الحرمة في إحداهما بعلّة كونها أجنبية، وفي الأخرى بعلّة الاشتباه بالأجنبية، هذا ما ذكره المصنِّف رادًّا على صاحب القول.

أما إذا قال لزوجتيه: «إحداكما طالقٌ» - فإنه يحتمل أن يقال [بِحِلٍّ] وطئهما قبل التعيين؛ لأن الطلاق حكم معيَّن، فيستدعي محلاًّ مُعينًا.

واعلم: أن هذا الكلام فيه نظرٌ؛ وذلك لأنا نمنع أنه يستدعي محلاًّ معينًا. وسند المنع: الواجب الموسَّع، والمخيَّر، وفرض الكفاية إن قلنا: بوجوبه على واحدٍ لا بعينه.

نعم: يحمل القول على [حرمة] وطئهما؛ بناءً على الدليل فيما إذا طلق زوجة بعينها، ثم نسي عينها.

تنبيه: اعلمْ: أن مذهب الشافعيِّ - رضي الله عنه -: أنه لا يقعُ الطلاق بقوله: «إحداكما طالقٌ» على كلِّ واحدة من الزوجتين؛ خلافًا لمالك - رضي الله عنه -.

والدليل عليه: أن الموجِب لإبقاء نكاح إحدَى الزوجتَين قائمٌ، والمعارض زائلٌ؛ ويلزم من ذلك بقاءُ نكاح إحداهما.

بيان الأول: لأن نكاح كل واحدة منهما كان موجودًا قبل التلفُّظ بذلك اللفظ؛ فيقتضى الاستصحاب بقاؤه؛ فيلزم قيام الموجب لبقاء نكاح إحداهما، ولا نعنى بالموجب إلا ذلك.

أما أن المعارض زائلٌ؛ لأن معنى المعارض: «الصيغة» الصادِرَةُ من الزوج الموضوعة لغةً أو عرفًا لوقوع الطلاق على كلٍّ واحدة، أو الكتابةُ عن طلاق كل واحدة منهما مع النية، وهذا المعارض منتفٍ ههنا؛ لأن الصادر منه هو قوله: «إحداكُمَا طالقٌ» وهذه الصيغة غير موضوعة لوقوع الطلاق علَى كلٍّ واحدة لا لغةً ولا عرفًا، وجاحدُ ذلك مكابرٌ لما علم من لغة العرب، والعرفِ بعد الاستقرار.

والذى يوضِّحه كلَّ الإيضاح: أن قول القائل: «إحداكما حر» [ليس] تحريرًا لكل واحد منهما؛ ضرورةِ أن نِسْبَةَ الصيغة من حيث اللغة والعرف إليهما [٦٠/ب] على السواء، ولم تختلفا إلا فى أن مدلولَ إحداهما إزالةُ قيد النكاح، ومدلول الأخرى إزالة قيد الرق؛ واللازم باطل إجماعًا، لأن قول القائل: «إحداكما طالق» غير مرادف لقوله: «كل واحدة منكن طالق»، وليست من باب الكنايات مع النسبة لعدم النية فيها.

فإن قيل: «قوله: «إحداكما طالقٌ» تحريم للكل، وتحريم الكل يستلزم تحريمَ جميع جزئياته؛ فيلزم من ذلك تحريمُ كل واحدة منهما»:

قلنا: لا نسلِّم أن قول القائل: «إحداكما طالق» تحريم للكل، بل هو تحريم لأحد الجزأين، وحاصله المشترك مع تعيين واحد لا بعينه، وذلك غير الكلى؛ لأن الكلى لابد وألاَّ يوجد معه شيء من التعيينات، وأحد الجزأين لابدَّ وأن يتعيَّن مع الكلى بيقين، وإلا لما كانت جزئية، والتعيين مأخوذ مع الجزئى قطعًا، لكن الشك فى أنه هل معه ذاك التعيين أو هذا التعيين ؟

أما قوله: «القاعدةُ أنَّ تحريم الكليِّ تحريمٌ لجميع جزئياته»:

قلنا: لا نسلِّم ذلك على الإطلاق؛ بل لذلك شرط، وهو: أن تكون الجزئية لازمة للكليِّ، وأما إذا كانت صادقة عليه فلا، والله أعلم.

[قال المصنِّف - **رحمه الله تعالى** -: **الفرع الثالث**: اختلفوا فى الواجب الذى لا يتقدَّر بقدر معين؛ كمسح الرأس، والطمأنينة فى الركوع، إذا زاد على قدر الزيادة هل تُوصَفُ الزيادة بالوجوب ؟ الحقُّ لا؛ لأن الواجب هو الذى لا يجوز تركه، وهذه الزيادة يجوز تركُها فلا تكون واجبة[1]][2].

---

(١) ذهب أكثر العلماء إلى أن الأمر بالشيء يكون أمرا بما يتوقف عليه وجوده مطلقًا، سواء كان=

.. ..

=سببًا أو شرطًا، وسواء كان كل منهما شرعيًا أو عقليًا، أو عاديًا بشرط أن يكون ما يتوقف وجود الشيء عليه مقدورا للمكلف بحيث يستطيع فعله كما مثلناه، فإن لم يكن مقدورًا له كإرادة الله تعالى لصدور الفعل من المكلف، ووجود الداعية على الفعل، وهي العزم المصمم من المكلف عليه - لم يكن الأمر بالشيء أمرًا به باتفاق العلماء؛ لأن الوجوب إنما يتعلق بفعل المكلف وكلٌّ من إرادة الله، والعزم المصمم ليس فعلاً له، أما إرادة الله لصدور الفعل من المكلف وإن كان لا يوجد إلا بها إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد، فواضح أنها ليست من فعل المكلف. وأما الداعية وإن كان وقوع الفعل متوقفًا عليها لتكون مرجحة لحصوله في وقت دون وقت؛ وإلا لكان وقوعه في بعضها دون بعض ترجيحًا بلا مرجح وهو باطل - فهي مخلوقة لله تعالى وليست مخلوقة للعبد، ولا هي من فعله؛ لأنها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت فعلاً له، وانتقل الكلام إليها في وقوعها في وقت دون وقت، فلا بد لها من داعية، وداعيتها كذلك إلى داعية، وهكذا؛ فيلزم التسلسل وهو باطل، فبطل كونها من فعل العبد وثبت كونها من فعل الله تعالى.

الثاني: أن الأمر بالشيء يكون أمرا بالسبب فقط، سواء كان شرعيًا أو عقليًا، أو عاديًا، ولا يكون أمرا بالشرط مطلقًا.

الثالث: أن الأمر بالشيء لا يكون أمرًا بما يتوقف عليه مطلقًا، سواء كان شرطًا أو سببًا، وسواء كان كل منهما شرعيًا، أو عقليًا أو عاديًا.

الرابع: أن الأمر بالشيء يكون أمرًا بما يتوقف عليه إذا كان شرطًا شرعيًا، ولا يكون أمرًا بغيره من السبب مطلقًا، أو الشرط العقلي، والعادي، وهو اختيار إمام الحرمين. وما يتوقف عليه الواجب قسمان:

أحدهما: أن يتوقف عليه نفس وجوده، إما من جهة الشرع كالوضوء بالنسبة للصلاة، فإن الصلاة يتوقف وجودها في الخارج صحيحة على الوضوء، وهذا التوقف لا يعرف إلا من الشارع؛ إذ العقل لا مدخل له في ذلك، وإما من جهة العقل كقطع المسافة من مكان مريد النسك إلى مكة لأداء الحج، فإن أداءه يتوقف على قطع المسافة بين المكانين، وهذا التوقف معلوم من جهة العقل. ثانيهما: أن يتوقف عليه العلم بوجود الواجب، ولا يتوقف عليه نفس وجوده؛ كمن ترك صلاة معينة من الصلوات الخمس، ثم نسي عينها، فلا يدري أي واحدة هي من الخمس، فإنه يجب عليه أن يصلي الخمس حتى يخرج من العهدة بيقين، وإن كان الواجب عليه صلاة واحدة هي التي تركها؛ لأن العلم بحصول الصلاة المتروكة لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة الباقية من الصلوات يتوقف عليها العلم بوجود الواجب، ولا يتوقف عليها وجوده؛ لأنه يجوز أن يكون ما فعله أولا هو الواجب؛ إذ يجوز أن يكون المتروك هو الأول. وكستر شيء من الركبة، فإنه يتوقف عليه العلم بالواجب الذي هو ستر الفخذين؛ لكونهما عورة، ولا يتوقف عليه نفس وجوده؛ لأنه يمكن تحقيقه بدون ذلك؛ لأن الفخذين منفصلان=

.. ..

=عن الركبة غير أن العلم بسترهما يتوقف على ستر شيء من الركبة؛ لأن من ستر شيئًا من الركبة مع ستر العورة - علم يقينًا أنه ستر العورة. ويتفرع على مقدمة الواجب فروع ذكر البيضاوى ثلاثة منها: الأول: لو اشتبهت زوجة الرجل بأجنبية بأن اختلطت بغيرها. ولم يستطع تمييزها عن غيرها - حرم عليه وطؤهما معًا، على معنى أنه يجب الكف عن وطئهما جميعًا: إحداهما بطريق الأصالة لكونها أجنبية، والأخرى وهى الزوجة بطريق الاشتباه بالأجنبية. وفسرت الحرمة هنا بوجوب الكف عن وطئهما؛ ليكون التفريع على مقدمة الواجب صحيحا؛ لأن الكف عن وطء الأجنبية واجب. ولا يتحقق العلم به إلا بالكف عن وطء الزوجة، فكان الكف عن وطء الزوجة واجبًا لتوقف العلم بالكف عن وطء الأجنبية - الذى هو واجب - عليه. ولو بقيت الحرمة بدون تفسير لها بوجوب الكف - كان التفريع بعيدا عن مقدمة الواجب؛ لأن الحرمة غير الوجوب.

وإنما قلنا: إن الكف عن وطء الزوجة مقدمة للعلم بالكف عن وطء الأجنبية، وليس مقدمة لوجود الكف عن وطئها؛ لأن وجوده لا يتوقف على الكف عن وطء الزوجة؛ إذ قد يوجد بدون الكف عن وطء الزوجة بأن يكون من وطئها أولاً هى الزوجة - أما العلم بالكف عن وطء الأجنبية فلا يكون إلا بالكف عن وطئهما جميعًا.

الثانى: إذا قال الرجل لزوجتيه: إحداكما طالق. ولم يقصد واحدة بعينها، فقد اختلف العلماء فيه على رأيين:

أحدهما: أن هذا الطلاق لا يقع على واحدة منهما، ويستمر حل وطئهما؛ لأن لفظ الطلاق معين، والمعين لا يقوم إلا بمحل معين؛ لأن غير المعين لا يصلح أن يكون محلاً للمعين، فإذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعًا، بل الذى وقع لفظ يصلح أن يكون طلاقًا إذا وجد معينًا، وحيث لا تعيين فلا طلاق ويستمر حل وطئهما. وأورد على هذا بأن الزوجة التى هى محل الطلاق معينة عند اللّه تعالى، وهى التى سيعينها الزوج، فتكون هى المطلقة والمحرمة فى علم اللّه؛ لأنه بكل شيء عليم. والجهل بها إنما كان بالنسبة إلينا، وإذا كان الأمر كذلك كان الطلاق واقعًا، ويجب الكف عن وطئهما معًا حتى يعين. وأجيب عن ذلك بأن اللّه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء على ما هى عليه، فيعلم المتعين أنه متعين، ويعلم غير المتعين أنه غير متعين؛ لأنه الواقع. وإلا لو علم غير المتعين متعينًا - لكان ذلك جهلاً، وهو على اللّه تعالى محال. ومادام الزوج لم يعين المقصودة بالطلاق - لم تتعين فى نفسها، وإذا لم تتعين فإن اللّه يعلمها غير متعينة؛ لأن هذا هو الواقع، ولا يعلمها قبل التعيين أنها معينة؛ لأنه خلاف الواقع، وعلى هذا يكون لفظ الطلاق عند صدوره واقعًا على غير معين، فلا يكون منجزًا على واحدة منهما، ويستمر حل وطئهما حتى يعين.

ثانيها: أن هذا الطلاق يقع على واحدة غير معينة من الزوجتين، وحينئذ يجب على الزوج الكف عن وطئهما معًا، حتى يعين واحدة منهما فتكون هى المطلقة؛ لأن كل واحدة تحتمل أن تكون هى المطلقة فيحرم وطؤها، وتحتمل أن تكون غير المطلقة فيحل وطؤها، فوجب الكف عنهما=

.. ..

=معًا تغليبا لجانب الحرمة على جانب الحل؛ لكونه أحوط. وما قيل: من أن الطلاق معين، ومحله فى صورتنا غير معين، وغير المعين لا يصلُح أن يكون محلاً للمعين، فلا يكون الطلاق واقعًا على واحدة منهما - مردود بأن غير المعين الذى لا يصلح أن يكون محلاً للمعيَّن هو الذى يكون مبهما من كل وجه؛ لكونه مجهولاً مطلقًا. والمجهول المطلق لا يصح القصد إليه. أما إذا كان مبهما من وجه، ومعينا من وجه آخر؛ فإنه يصلح أن يكون محلاً للمعين؛ ألا ترى أن الوجوب - وهو حكم معين من بين الأحكام الخمسة - قد قام بالواحد المبهم من أمور معينة فى الواجب المخير؛ لأن الواحد لا بعينه معين من جهة أن أفراده محصورة، وما نحن بصدده من هذا القبيل؛ لأن إحدى الزوجتين لا بعينها معينة من جهة كونها واحدة من زوجتين محصورتين؛ ولذا كان الزوج مخيرا فى تحقيقها فى أى واحدة أرادها منهما، ومن أجل ذلك كان الطلاق واقعًا، وتكون واحدة لا بعينها محرمة، وواحدة لا بعينها حلالاً، وعملاً بالأحوط غلبنا جانب الحرمة على جانب الحل. وهذا الفرع على كل من القولين لا يصح تفريعه على مقدمة الواجب. أما على القول بإباحة وطء المرأتين - لأن الطلاق لم يقع حيث لم يجد محلاً معينًا - فواضح لأن الإباحة غير الوجوب. وأما على القول بحرمة وطئهما - لأن الطلاق وقع على واحدة معينة من جهة كونها واحدة من زوجتين محصورتين - فلا يصح كذلك، حتى بعد تأويل حرمة وطئهما بوجوب الكف عنهما؛ لأن أحد الواجبين هنا ليس واجبًا بالأصالة، ووجوده متوقف على الآخر، حتى يكون ذلك الآخر مقدمة الواجب الأصلى؛ لأن الزوجتين متساويتان فى وجوب الكف عن وطئهما، حيث إن كل واحدة تحتمل أن تكون هى المطلقة فيجب الكف عن وطئها؛ وتحتمل أن تكون غير المطلقة فلا يجب الكف عن وطئها وإذن فليس معنا واجب أصلى - وهو الكف عن وطء إحداهما - يتوقف وجوده على الكف عن وطء الثانية، حتى يجب الثانى بوجوب الأول. هذا، ويمكن أن يصحح تفريع هذا الفرع على مقدمة الواجب؛ بأن يقال: لو طلق الزوج واحدة معينة من زوجتين، ثم نسى عينها - وجب عليه الكف عن وطئهما معًا؛ لأن الكف عن وطء المطلقة واجب أصلى، ولا يمكن العلم به إلا بالكف عن وطء غير المطلقة، فالكف عن وطئهما معًا واجب أحدهما بطريق الأصالة، والآخر بطريق الاشتباه كالفرع الذى قبله. غير أن هذا التصحيح يجعل ذلك الفرع مكررا مع الفرع الذى قبله؛ لأن المطلقة صارت أجنبية. وحينئذ يمكن أن يصاغ بالعبارة الآتية: لو اشتبهت الزوجة بالأجنبية حرمتا، وهذا هو عين الفرع الأول. وإذا كان ذلك الفرع غير صالح للتفريع على مقدمة الواجب بالصياغة الأولى، ومكررًا مع الفرع الأول على الصياغة الثانية - كان الأولى تركه والاكتفاء بالفرع السابق. الثالث: القدر الزائد على ما يتحقق به الواجب الذى لم يقدر من الشارع بقدر معين؛ كمسح ربع الرأس دفعة واحدة عند الشافعية - لا يجب بوجوبه. وهو الصواب من قولين فيه، واستدل لذلك: بأنه لو كان القدر الزائد على الواجب الذى لم يقدر بقدر معين واجبًا - ما جاز تركه، لكن التالى باطل، فبطل المقدم وثبت نقيضه، وهو: أنه لا يجب بوجوبه وهو المطلوب. أما الملازمة؛ فلأن عدم جواز=

قال المصنّف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ فى أَنَّ الأَمْرَ بِالشَّىْءِ نَهْىٌ عَنْ ضِدِّهِ:

اعْلَمْ: أَنَّا لاَ نُرِيدُ بِهَذَا: أَنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ هِيَ صِيغَةُ النَّهْيِ؛ بَلِ الْمُرَادُ: أَنَّ الأَمْرَ بِالشَّىْءِ دَالٌّ عَلَى الْمَنْعِ مِنْ نَقِيضِهِ؛ بِطَرِيقِ الاِلْتِزَامِ.

وَقَالَ جُمْهُورُ الْمُعْتَزِلَةِ، وَكَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِنَا: إِنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

لَنَا: أَنَّ مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِ الشَّىْءِ - دَلَّ عَلَى وُجُوبِ مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ؛ إِذَا كَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ فِي «الْمَسْأَلَةِ الأُولَى»، وَالطَّلَبُ الْجَازِمُ - مِنْ

=الترك لازم من لوازم الوجوب. ووجود الملزوم يقتضى وجود اللازم؛ فكونه واجبًا يقتضى عدم جواز تركه. وأما الاستثنائية؛ فلأنه لو لم يكن جائز الترك لعصى تاركه؛ لكن الإجماع منعقد على عدم عصيانه فيكون جائز الترك. وإذا ثبت أنه يجوز تركه ثبت عدم وجوبه بوجوب أصله، وهو المطلوب. وعلى هذا القول: يكون ذلك الفرع مفرعًا على مفهوم القاعدة التى توجب مقدمة الواجب؛ لأن منطوقها ما يتوقف عليه الواجب يكون واجبًا. ومفهومها ما لا يتوقف عليه الواجب لا يكون واجبًا. ولما كان القدر الزائد على الواجب الذى لم يقدر بقدر معين لا يتوقف عليه وجوده. ولا العلم بوجوده لم يكن واجبًا - صح تفريعه على القاعدة باعتباره مفهومها لا باعتبار منطوقها. وزعم البعض أنه يجب بوجوبه، واستدل لذلك: بأنه لو لم يجب القدر الزائد على الواجب غير المقدر بوجوبه - لما كان سقوط الواجب منسوبًا إلى فعل الكل، ولكن التالى باطل؛ فبطل المقدم وثبت نقيضه، وهو أنه يجب بوجوبه وهو المطلوب. أما الملازمة؛ فلأن فعل غير الواجب لا يؤدى به الواجب، وإذا لم يكن صالحًا لأدائه - لم يكن فعله صالحًا لنسبة سقوط الواجب إليه. وأما الاستثنائية فظاهرة؛ لأن نسبة سقوط الواجب إلى بعض دون بعض - ترجيح من غير مرجح وهو باطل. ورد هذا بأن نسبة السقوط إلى الكل لا تقتضى أن يكون الكل واجبًا، حتى يكون الزائد على الواجب واجبًا؛ لأن السقوط فى الواقع إنما كان بفعل أى بعض مما اشتمل عليه الكل، ولكن لما كان ذلك البعض شائعًا فى الكل من غير تفاوت - كان السقوط منسوبًا إلى الكل؛ لاشتماله عليه، فكان الكل واجبًا على معنى أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأبعاض بدون مسح، ولا يلزمه الجمع بينها كالواجب المخير، ولا يلزم من ذلك وجوب المسح على الكل حتى يكون الزائد على الواجب واجبًا؛ لجواز الاقتصار على الواجب وترك الزائد، وحيث جاز تركه لم يكن واجبًا؛ لأن الواجب ما لا يجوز تركه. وبهذا بطل القول بالوجوب وثبت أن القدر الزائد على ما يتحقق به الواجب الذي لم يقدر من الشارع بقدر معين لا يجب بوجوبه. ينظر: مذكرة الحسينى الشيخ ص ٩٤، ص ٩٩.

(٢) سقط فى «أ، ب».

ضَرُورَاتِهِ: الْمَنْعُ مِنَ الإِخْلالِ بِهِ؛ فَاللَّفظُ الدَّالُّ عَلَى الطَّلَبِ الجَازِمِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ دَالاً عَلَى الْمَنْعِ مِنَ الإِخْلالِ بِهِ؛ بِطَرِيقِ الالْتِزَامِ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُعبَّرَ عَنْه بِعِبَارَة أُخْرَى؛ فَيُقَالُ: إِمَّا أَنْ يُمْكِنَ أَنْ يُوجَدَ مَعَ الطَّلَبِ الْجَازِمِ الإِذْنُ بِالإِخْلالِ، أَوْ لاَ يُمْكِنَ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: كَانَ جَازِمًا بِطَلَبِ الْفِعْلِ، وَيَكُونُ قَدْ أَذِنَ فِي التَّرْكِ؛ وَذَلِكَ مُتَنَاقِضٌ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَحَالَ وُجُودِ هَذَا الطَّلَبِ - كَانَ الإِذْنُ فِي التركِ مُمْتَنِعًا؛ وَلاَ مَعْنَى لِقَوْلِنَا: «الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ» - إِلاَّ هَذَا.

فَإِنْ قِيلَ: «لاَ نُسلِّمُ أَنَّ الطَّلَبَ الجَازِمَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ - الْمَنْعُ مِنَ الإِخْلالِ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الأَمْرَ بِالْمُحَالِ جَائِزٌ؛ فَلاَ اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَأْمُرَ جَزْمًا بِالوُجُودِ، وَبِالعَدَمِ مَعًا.

الثَّانِي: أَنَّ الآمِرَ بِالشَّيْءِ قَدْ يَكُونُ غَافِلاً عَنْ ضِدِّهِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالشُّعُورِ بِهِ؛ فَالآمِرُ بِالشَّيْءِ - حَالَ غَفْلَتِهِ عَنْ ضِدِّ ذَلِكَ الشَّيْءِ - يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ نَاهِيًا عَنْ ذَلِكَ الضِّدِّ؛ فَضْلاً عَنْ أَنْ يُقَالَ: «هَذَا الأَمْرُ نَفْسُ ذَلِكَ النَّهْيِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نرى أنْ نذكر أولاً أقوالَ الأئمَّة في هذه المسألة، ثم نشرح كلام المصنِّف؛ فإن شرحه موقوف علَى فهم مذاهب المخالفين في المسألة، وذلك لا يتأتى إلاَّ بنقل أقوالهم، فنقول:

قال إمام الحرمين[1]: ذهب بعضُ أئمتنا إلى أن الأمر بالشيء نهْيٌ عن أضداد المأمور به، وهؤلاء قدَّروا عين الأمر نهيًا، وزعموا أن اتصافه بكونه أمرًا نهيًا - بمثابة اتصاف الكون الواحد قريبًا من شيء بعيدًا عن غيره.

والذى مال إليه القاضي في آخر مصنَّفاته: أن الأمر في عينه لا يكونُ نهيًا، ولكنه يتضمنه ويقتضيه، وإن لم يكن عينه.

والذى ذهب إليه جماهير الأصحاب [٦١/أ]: أن النَّهيَ عن الشيء أَمْرٌ بأحد أَضْداد المنهيِّ عنه، والأمر بالشيء نهي عن جميع أضداد المأمور به.

---

(١) ينظر البرهان (١/ ٢٥٠) (١٦٣).

وأما المعتزلة: فالأمر عندهم هو: العبارةُ، وهى قول القائل: «افْعَلْ»، وهى أصوات منظومة معلومة(١)، وليسَتْ هى علم نظم [الأصوات فى] قول القائل: «لاَ تَفْعَلْ»؛ فلا يمكنهم أن يقولوا: الأمر هو النهى، فقالوا: الأمر بالشىء يقتضى النهى عن أضداده ضمنًا؛ كما ذهب إليه القاضى، ولكنَّ الأمر عند القاضى هو: القائمُ بالنَّفْسِ الذى يعبر عنه بـ«افْعَلْ» ونحن نقول: أما من قال: «إنَّ الأمر هو النَّهْىُ بعينه» فقوله عرِىٌّ عن التحصيل؛ فإن القول القائم بالنفس المعبَّر عنه بـ «افْعَلْ» مغاير للقول الذى يعبر عنه بـ«لاَ تَفْعَلْ»، ومن جحد هذا سقطَتْ مكالمته، وعد مباهتًا.

وأما ما ذكره القاضى آخرًا: فإنَّ الأمر بالشىء ليس نهيًا عن [ضده] فى عينه؛ لكنه يتضمنه ويقتضيه، فليس يعنى [بهذا]: الاقتضاءَ الذى أطلقه المعتزلة؛ فإن الاقتضاء الذى ذكروه راجع إلى فهم معنى من لفظ يشعر به، وهذا لا يتحقَّق فى كلام النفس؛ فإن ما يقوم بالنفس لا إشعار له بغيره، وإنما هو معنى فى نفسه وذاته على حقيقته وخاصيته.

والمعنىُّ بـ «الاقتضاء» على رأى القاضى: أن قيام الأمر بالشىء بالنفس يقتضى أن يقوم معه قول هو نهى عن أضداد المأمور به؛ كما يقتضى قيام العلم بالذات قيام الحياة بها، ولا معنى لما قال غير هذا؛ وهذا باطل قطعًا.

فإن الذى يأمر الشىء قَدْ لا يخطر له التعرُّض لأضداد المأمور به: إما لذهول، أو لإضراب، فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالشىء مشروط بقيام النهى عن الضد. وإذا لاح سقوط المذهبين بنينا عليه ما هو الحقُّ المبين عندنا، وهو: أن الأمر بالشىء ليس نهيًا عن ضده، فنقول: الآمر بالشىء لا يخلو: إما أن يكون ذاكرًا لأضداده، أو يكون ذاهلاً عنها: فإن كان ذاهلاً عنها - فالذى قدمناه بالغ فيه؛ فإن الذاهل عن [٦١/ب] الشىء غير عالم به، ويستحيل أن يقوم بالنفس قول متعلِّق بالشىء مع الذهول عَنه.

وأما إذا كان ذاكرًا [للأضداد] عالمًا بأن الاتصاف بشىء منها يمنع إيقاع المأمور به - فقد يتخيل المتخيل فى هذه الحالة: أنه يقوم بالنفس نهى عن أضداد المأمور به المقتضى؛ فإن كان كذلك، فليس الزجر عند الأضداد مقصودا للآمر، وإنما يخطر له النهى - لو خطر - ليكون الانكفاف(٢) عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال، وليس

---

(١) فى «ب»: معقولة، والمثبت من البرهان.

(٢) فى «أ، ب»: الإتيان.

تقدير[١] خطورها بالبال متضمنًا قيام زجر عنها مقصودٍ، والذى تجرَّد قصده إلى النهى عن الشىء يعلم قيام زَجْر مقصود [بذاته].

والذى يحقِّق الغرض [فيه] فرض أمر مستحيل يشعر بتكميل الغرض، فلو أن الآمر قدر تجويز مجامعة الأضداد، لكان[٢] لا يأبى وقوعها مع المأمور به، فلو نهى عنها [قصدًا] - لأباها؛ فإذن: خطور الانكفاف عن الأضداد ببالِ الآمِرِ آيلٌ إلى امتناع [المأمور به مختلفًا معها لا إلَى قصد نفى الأضداد][٣].

فأما من قال: «إنَّ النهى عن الشىء أمر بأحد أضداد المنهىِّ عنه» فقد اقتحم أمرًا عظيمًا، [وباح] بالتزام مذهب الكعبىِّ فى نفى الإباحة.

هذا نصُّ كلام إمام الحرمين.

واعلم: أن بعض من شرح كلامه قال: ما قال أحدٌ: إن القول القائم المعبر عنه هو المعبر عنه بـ «لاَ تَفْعَلْ»؛ بل إنما يقول: القائم بالنفس الذى هو: «تَحَرَّكْ» هو القول الذى هو لا «تَسْكُنْ» لا أنه القول الذى هو «لاَ تَتَحَرَّكْ».

واعلم: أن ما أورده مندفعٌ عن الإمام؛ فإنَّ الإمام إنما ذكر «افْعَلْ» أو «لاَ تَفْعَلْ» مثالين بحمله صيغ الأمر بالشىء والنهى عن ضده، على ما جرت عادة القوم من ذكر الأمثلة المطلقة من غير اختصاص بمادَّة، والمراد أن قولنا «تحرَّكْ» ليس غير قولنا «لا تَسْكُنْ»؛ فاندفع الإشكال.

لكن دعوى الضرورة فى هذا الموضع لا تستقيم؛ فلك منعها.

وقال هذا الشارح: إن مذهب المعتزلة: أن صيغة الأمر [٦٢/أ] لها إشعار بصيغة أخرى، وهى: النهى عن الضدِّ.

واعلم: أن اختيار الغزالىِّ بعينه هو الذى اختارهُ إمام الحرمَيْن، واستدلَّ بعين دليله.

قال الغزَّالى[٤]: اختلفوا فى أن الأمر بالشىء هَلْ هو نهى عن ضده ؟ وللمسألة طرفان:

أحدهما: يتعلّق بالصيغة، ولا يستقيم ذلك على رأى مَنْ لا يرى للأمر صيغة، ومن

(١) فى «ب»: تصوير.

(٢) فى «ب»: إذا كان.

(٣) فى «ب»: من جعله معها لا إلى قصد نفى الأضداد.

(٤) ينظر المستصفى (٨١/١، ٨٢).

رأى ذلك، فلا شك أن قوله «قُمْ» غير قوله «لاَ تَقْعُدْ»؛ فإنهما ضربان مختلفان؛ فيجب عليهم الردُّ إلى المعنى، وهو: أن قوله: «قم» له مفهومان:

أحدهما: طلب القيام.

والثانى: ترك[1] القعود. [فهو دال على المعنيين].

فالمعنيان المفهومان منه متحدان، أو أحدهما عين الآخر؛ فيجب الرد إلى المعنى؟

والطرف الثانى: البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو: أن طلب القيام هَلْ هو بعينه طَلَبُ ترك القعود أم لا؟

وهذا لا يمكنُ فرضه فى كلام الله تعالَى؛ فإنه واحد هو أمر ونهى ووعد ووعيد؛ فلا تتطرق الغيرية إليه؛ فليفرض فى كلام المخلوق، إلا أنه أورد على نفسه سؤالاً، وأجاب عنه، فلنورده مع جوابه؛ فإنه به يتلخّص مذهبهما:

قال فى «المستصفى»: فإن قيل: «فقد قررتم أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب، ولا يتوصَّل إلى الشىء إلا بترك ضده؛ فليكن واجبًا»:

قلنا: ونحن نقول: ذلك [واجب]؛ وإنما الخلاف فى أن إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به [أو غيره]:

فإذا قال: «اغسل الوجه»، فليس هذا عين إيجاب غسل جزء من [الرأس]، ولا قوله: «صُمِ النهار» إيجابَ إمساك جزء من الليل؛ ولذلك: لا يجب أن ينوى صوم جزء من الليل؛ ولكن يجب بدلالة العقل على وجوبه؛ مِنْ حيث هو درءٌ لنفسه، لا أنه عين ذلك الإيجاب؛ فلا منافاة بين الكلامين.

تنبيه: اعلم: أن كلام الغَزَّالِىّ [دل] على أن الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده، ولكن ليس ذلك النهى زجرًا عن ذلك الشىء قصدًا، بل من حيث إن ترك الضد [٦٢/ب] شرط فى امتثال ما أمر به، وفى كلام إمام الحرمين إشارة إلى هذا المعنى - أيضًا - فإذا ادعى مدعٍ: أن الأمر بالشىء نَهْىٌ عن ضده، ولا يدعى النهى عنه قصدًا - انتظم هذا الكلام، مخالفًا لاختيار الغزالىّ وإمام الحرمين.

فإن مذهب الغزالى: أن الأمر بالشىء ليس نهيًا عن ضده، ولا يتضمنه ولا يستلزمه وحده، فقد سلّم أن إيجابه يستلزم إيجاب ما يتوقف النهى عليه؛ لكن لا بنفس الإيجاب الأول، بل به وبدلالة العقل؛ إن كان الشرطُ عقليًا، أو السمع؛ إن كان سمعيًا.

---

(١) أى: طلب ترك.

قال صاحب «المعتمد»[(١)]: ذهب قوم إلَى أنَّ الأمر بالشيء هو نَهْيٌ عن ضده، وخالفهم آخرون فى ذلك، وإليه ذهب قاضى القضاة وأصحابنا، والخلاف فى ذلك: إما فى الاسم، وإما فى المعنى:

أما فى الاسم: فبأن سموا الأمر نهيًا على الحقيقة، فهذا باطلٌ؛ لأن هذا خلاف قول أهل اللغة.

وأما فى المعنى: فيقالُ: إن صيغة «افْعَلْ» تقتضى إيقاع الفعل [وتمنع] من الإخلال به ومن كل فعل يمنع فِعْلَ المأمور به؛ وهذا قد بينا صحته من قبل.

أو يقال: إن الأمر يقتضى الندب، فيقتضى أن الأَوْلَى ألاَّ يفعل ضده؛ كما أن النهى على طريق التنزيه يقتضى أن الأولى ألاَّ يفعل المنهى عنه، وهذا لا يأباه القائلون بالندب مقتضيًا للأمر، غير أنه لو سمى الأمر بالندب نهيًا عن ضد المأمور [به]، لكُنَّا منهيين عن البيع وسائر المباحات؛ لأنَّا مأمورون بأضدادها من الندب.

وأما النهى عن الشيء، فإنه دعاء إلى الإخلال به؛ فيجب كونه فى معنى الأمر بما لا يصحُّ الإخلال بالمنهيِّ عنه إلا معه؛ فإنْ كان للمنهيِّ عنه ضدٌّ واحدٌ، ولا يمكن الانصراف [عنه] إلا إليه، كان النهى دليلاً على وجوبه بعينه، وإن كان له أضداد كثيرة، ولا يمكن الانصراف عنه إلا إلى واحد منها، كان النهْيُ فى حكم الأمر بها أَجْمَعَ على البدل.

وقال القاضى عبد الوهَّاب المالكى: ذهب أصحابنا المتكلِّمون ومَنْ وافقهم فى القول بإثبات الصفات، وفى خلق [٦٣/أ] الزمان: إلى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، إن كان له ضد واحد، وعن جميع أضداده، إن كان له أضدادٌ، وهو قول شيخنا أبى الحسن الأشعريِّ، وعنده: أنه نهى عن ضده من حيث اللفظ؛ لأن الأمر لا صيغة له.

وحكى القاضى عنه أنه شرط فى ذلك أن يكون واجبًا لا ندبًا، ولابد أن يشترط فى ذلك أن يكون وجوبه مضيَّقًا مستحقَّ العين؛ لأن الواجب الموسَّع ليس بنهى عن ضده. [وحكى عن الشيخ أبى الحسن؛ أنه قال فى بعض كتبه: إن الندب حَسَنٌ، وليس بمأمور، قال: وعلى هذا: لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب فى الأمر، إذا كان لا يكون إلاَّ واجبًا.

---

(١) ينظر المعتمد (٩٩/١).

قال القاضي: والصحيح - عندي -: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده على سبيل ما هو أمرٌ به من وجوب أو ندب].

وذهب المعتزلة: إلى أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده لا لفظًا ولا معنًى.

واختلف الفقهاء في ذلك - بعد اتفاق أكثرهم على أنه لَيْسَ بنهيٍ عن ضده لفظًا - فمنهم من تبع المعتزلة، فقال: ليس بنهي عن ضده لا لفظًا ولا معنًى.

ومنهم من قال: إنه نهي عن ضده من جهة المعنَى دون الصيغة، وهو الذي يقتضيه مذهب أصحابنا، ولو لم أجد لهم نصًّا فيه.

قال القاضي عبد الوهَّاب: ذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة: إلَى أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده(١)، لا من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى.

---

(١) قبل أن نذكر مَذَاهِبَ العُلَمَاءِ في هذه المَسْأَلَةِ يَجْدُرُ بنا أن نُبَيِّنَ أن عبارات القَوْمِ قد اخْتَلَفَتْ في التعبير عنها: فمنهم من عبر عنها بقوله: «الأَمْرُ بالشَّيْءِ نهي عن ضِدِّهِ»، أو «يستلزم النهي عن ضده». ومنهم من عَبَّرَ بقوله: «وُجُوبُ الشيء يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نقيضه». ولكي نستطيع المُوَازَنَةَ بين هَاتَيْنِ العبارتين نذكر الفَرْقَ بين الضد والنقيض؛ لورودهما فيهما. وبَيَانُهُ: أن كل واجب كالقُعُودِ مثلاً المَطْلُوب بقولنا: «اقعد» له أمران منافيان له:
أحدهما: يسمى «ضدًّا»، والآخر يُسَمَّى «نَقِيضًا»، وكل منهما يُغَايِرُ الآخر؛ لأن النَّقِيضَ ينافي الوَاجِبَ بِذَاتِهِ، وهو عَدَمُ القُعُودِ؛ حيث إن النقيضين هما الأَمْرَانِ اللذان أحدهما وُجُودِي، والآخر عَدَمِي لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كالقُعُود، وعدمه في المثال الذي قدمناه، بخلاف الضِّدِّ كالقيام؛ فإنه ينافيه بالعرض؛ أي: باعتبار أنه يُحَقِّقُ المُنَافي بِذَاتِهِ، وهو النقيض؛ لأن الضدين هما الأَمْرَانِ الوُجودِيَّانِ اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان كالقُعُودِ والقيام، فإنهما لا يَجْتَمِعَانِ في شَخْصٍ وَاحِدٍ في وَقْتٍ واحد، وقد يرتفعان، ويأتي بَدَلَهُمَا الاضْطِجَاعُ مثلاً، إلا أن كل واحد من أضداد القعود يُحَقِّقُ النقيض، وهو عَدَمُ القُعُودِ؛ لأنه فَرْدٌ من أفراده، فلم يكن التنافي بين الواجب وضدِّهِ ذاتيًا؛ بل لأن أحدهما يقتضي نَقِيضَ الآخر الذي ينافيه بالذات، وهذا إذا كان النَّقِيضُ له أفراد هي أضداد الواجب يُحَقِّقُهُ كل واحد منها. أما إذا لم يكن له إلا فرد وَاحِدٌ هو ضد الوَاجِبِ، ولا يتحَقَّقُ النقيض إلا به - اعتبر ذلك الضد مُسَاوِيًا للنقيض كالحركة والسُّكُون؛ فإن السُّكُونَ يساوي عَدَمَ الحَرَكَةِ؛ لأن عَدَمَ الحركة لا يَتَحَقَّقُ إلا بالسكون، وأخذ مع ضِدِّهِ حكم النقيض، فلا يجتمعان، ولا يرتفعان؛ إذ لا تجتمع حَرَكَةٌ وسكون في وَقْتٍ واحد في شيء وَاحِدٍ، ولا يرتفعان كذلك، بل لابد أن يكون الشيء مُتَّصِفًا بأحدهما؛ ضرورة أن الشيء الواحد لا يَخْلُو عن حركة، أو سكون. والمُدَقِّقُ في هَاتَيْنِ العبارتين يَجِدُ بينهما ثلاثة فروق:
(١) التعبير بقولهم: «وُجُوبُ الشيء يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نقيضه» - لا يفيد إلا حكم النقيض في الوُجُوبِ، أما حكمه في النَّدْبِ فلا، بخلاف التعبير بقولهم: «الأمر بالشيء نَهْيٌ عن ضِدِّهِ»، فإنه=

.. ..

=يفيد حكم الضد فيهما؛ لأن الأَمْرَ بالشيء بصيغته عند عَدَم القرينة التى تصرف عن الوجوب إلى النَّدْبِ يَدُلُّ على الوجوب، ومع القَرِينَةِ الصَّارفة يَدُلُّ على الندب، فالتعبير بالأَمْرِ يتناول الوُجُوبَ والندب، والتعبير بالنهى يتناول التحريم والكراهة؛ لأن النهى إن كان جازمًا، فهو: التحريم، وإن كان غَيْرَ جَازِمٍ، فهو الكراهة. ومن هذا المُنْطَلَقِ يكون الأَمْرُ بالشيء دَالاً على تَحْرِيمِ الضد إن كان الأَمْرُ للوجوب، ودالا على كَرَاهَتِهِ إن كان الأَمْرُ للندب، فيكون التعبير بقولهم: «الأَمْرُ بالشيء نَهْيٌ عن ضِدِّهِ» مُفِيدًا لحكم الضد فى النوعين.

(٢) أن التعبير بقولهم: «وُجُوبُ الشيء... إلخ» فيه بَابٌ لحكم النقيض فى الوجوب مُطْلَقًا، أى: سواء كان الوُجُوبُ مأخوذًا من صيغة الأَمْرِ، أو من غيرها، مثل فِعْلِ الرسول ﷺ، والقياس، وغير ذلك، بخلاف التعبير بقولهم: «الأَمْرُ بالشيء... إلخ»؛ فإنه لا يفيد إلا حكم الضد فى الوجوب المَأْخُوذِ من صِيغَةِ الأَمْرِ دون حكم الضِّدِّ فى الوجوب المستفاد من غيرها.

(٣) أن التعبير بقولهم: «الأَمْرُ بالشيء نَهْيٌ عن ضِدِّهِ... إلخ» يفيد أن محل الخلاف فى هذه المَسْأَلَةِ هو ضدُّ المَأْمُورِ به، وليس نقيضه. أما التعبير بقولهم: «وُجُوبُ الشيء يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نقيضه» فإنه يفيد أن نقيض الواجب مَوْضِعُ خِلافٍ بينهم، وأن من العلماء من يقول بأن: «الأمر بالشيء ليس دَالاً على النَّهْيِ عن نقيضه» وهو بَاطِلٌ؛ لأن الإجماع مُنْعَقِدٌ على أن نقيض الوَاجِبِ منهى عنه؛ لأَنَّ إيجَابَ الشيء: هو طلبه مع المنع من تركه، والمنع من الترك هو النَّهْيُ عن التَرك، والترك هو النقيض، فيكون النقيض منهيًّا عنه، فالدَّالُّ على الإيجاب - وهو الأمر - دال على النهى عن النقيض؛ لأنه جُزْؤُهُ؛ ضرورة أن الدال على الكل يكون دالا على الجزء بطريق التَّضَمُّن. وإذا كان الأَمْرُ كذلك تَعَيَّنَ أن يكون الخِلافُ فى الضِّدِّ فقط، ووجب أن يكون التعبير عن ذلك النزاع بما يَدُلُّ صَرَاحَةً على محله، والَّذى يُفِيدُ ذلك هو العِبَارَةُ الأولى لا الثانية. ويرى أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ، والقاضى أبو بكر الباقلانيُّ فى أَوَّلِ أقواله: أن الأَمْرَ بشىء معين إيجابًا أو نَدْبًا نهيٌ عن ضِدِّهِ الوجودى تَحْرِيمًا، أو كراهة، سواء كان الضد وَاحِدًا كالتحرك بالنسبة إلى السُّكُونِ المأمور به فى قول القائل: «اسكن» أو أكثر كالقِيَام وغيره بالنسبة إلى القُعُودِ المَطْلُوبِ للآمر بقوله: «اقعد». ومعنى كونه نَهْيًا أن الطَّلَبَ وَاحِدٌ؛ وَلكنه بالنسبة إلى السُّكون فى مثالنا أمر، وبالنسبة إلى التحرك نهى كما يَكُونُ الشيء الوَاحِدُ بالنسبة إلى شيء قريبًا، وإلى آخر بعيدًا. ومثل الشيء المُعين فى ذلك الشيء الواحد المبهم من أَشْيَاءَ معينة بالنَّظَرِ إلى مفهومه، وهو الأحد الذى يَدُورُ بينها؛ فإن الأَمْرَ به نَهْيٌ عن ضِدِّه الذى هو ما عداها بخِلافِهِ بالنظر إلى فَرْدِهِ المعين، فليس الأَمْرُ به نَهْيًا عن ضده منها. وذهب القاضى الباقلانيُّ فى آخر ما قال، والإمام المصنف، وسيف الدين الآمدى، وأيضًا القاضى عبد الجَبَّار، وأبو الحسين من المُعْتَزِلَةِ إلى أن الأمر بشىء معين مُطْلَقًا يَدُلُّ على النهى عن ضِدِّهِ اسْتِلْزَامًا، فالأمر بالسكون يستلزم النَّهْيَ عن التحرك، أى طلب الكف عنه. وذهب أَبُو المَعَالِي الجُوَيْنِيُّ، والغزالى إلى أن الأَمْرَ بشيء مُعَيَّنٍ مطلقًا، لا يدل على النهى عن ضِدِّهِ لا مُطابقة، ولا التزامًا. وذَهَبَ بَعْضُ العُلَمَاءِ إلى أن أَمْرَ الإيجَابِ يَدُلُّ على النهى عن ضِدِّهِ=

وذهب أكثر الفقهاء من أصحابنا: إلى أنه نهى عن ضده مِنْ حيث المعنى دون الصيغة؛ وكذلك أصحاب الشافعى.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى وكُلٌّ من وافقه على الوقف فى الصيغ، وأنه لا صيغة للأمر إلا أنه نهى عن ضده من حيث المعنى والصيغة، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى إن كان الأمر على الوجوب اقتضى النهى عن ضده على سبيل التحريم، وإن كان على سبيل الاستحباب اقتضى النهى[٦٣/ب] عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه.

وقال أبو الخطاب الحنبلى: الأمر بالشىء نهى عن ضده؛ وبه قال عامة الفقهاء؛ خلافًا للقاضى أبى بكر الباقلانى والجُوَيْنِىِّ.

وقال ابن بَرْهَانَ: الأمر بالشىء نهى عن ضده، والنهى عن الشىء أمر بضده؛ وهذا مذهب الكعبىِّ من المعتزلة، وصار باقى المعتزلة: إلى أن الأمر بالشىء، ليس نهيًا عن ضده؛ وكذلك النهى عن الشىء لا يكون أمرًا بضده.

قال صاحب «الإحكام» (١) - بعد نقله كل واحدٍ من القولين -: وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن عين صيغة «افعل» لا تكون نهيًا؛ وإنما اختلفوا فى أن الأمر بالشىء نهى عن أضداده من جهة المعنى:

ذهب القدماء من مشايخ المعتزلة إلى منعه، ومن المعتزلة مَنْ صار إليه؛ كالعارضى وأبى الحسين البصرى وغيرهما.

ومنهم مَنْ فَصل بين أمر الإيجاب والندب، ومنهم من لم يفصل.

والمختار: إنما هو التفصيل، وهو: إما أن نقول بجواز التكليف بما لا يُطَاقُ؛ علَى ما

=التزامًا دون أمر الندب، فلا يَدُلُّ على النهى عن ضِدِّهِ لا مطابقة، ولا التزامًا. والذى نَخْتَارُهُ من هذه الآرَاءِ: أن الأَمْرَ بالشَّىْءِ إيجابًا، أو نَدْبًا يستلزم النهى عن ضِدِّهِ تحريمًا، أو كراهة. ينظر: البرهان ١/٢٥٠ - ٢٥٢، اللمع (١١) التبصرة ١٨٩، المنخول ١١٤، المستصفى ١/٨١، الإحكام للآمدى ٢/١٥٩، شرح الكوكب المنير ٣/٥١، المسودة ص (٤٩)، أصول السرخسى ١/٩٤، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥، المعتمد ١/١٠٦، جمع الجوامع ١/٣٨٦ تيسير التحرير ١/٣٦٣، فواتح الرحموت ١/٩٧، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٣، التمهيد للأسنوى ٩٤-٩٥ شرح العضد ٣/٨٥، كشف الأسرار ٢/٣٢٨، التلويح على التوضيح ٢/٢٣٨-٢٣٩، إرشاد الفحول (١٠١)، روضة الناظر ص ٢٥، المدخل ص (١٠٢).

(١) ينظر الإحكام (٢/١٥٩).

هو مذهبُ الشيخ أبي الحسن الأشعرى؛ فالأمر لا يكون بعينه نهيًا عن الضد، ولا مستلزمًا له.

وإن منعنا ذلك، فالمختار: أن الأمر بالشيء يستلزمُ النهْيَ عن ضده، لا أنه عينه، وسواء كان ذلك أمر إيجاب أو ندب.

وإذا فرضنا الكلام فى الأمر النفسانى القديم: فهو - وإن اتحد على أصلنا - إلا أنه إنما يكون أمرًا بسبب تعلقه بإيجاب الفعل، وهو من هذه الجهة لا يكون نهيًا؛ [لأنه إنما يكون نهيًا] بسبب تعلُّقه بترك الفعل، فهو بسبب الاختلاف فى التعلُّق والمتعلّق، وهما متغايران.

وأما ابن الحاجب: فقد اختار مذهب الإمام والغَزَّالِيِّ؛ وهو بعينه اختيار صاحب «التنقيح»، وصاحب «التنقيحات».

وإذْ قد أتينا على نقل كلام الأئمة فى المسألة، فلنرجع إلى شرح كلام المصنِّف، فنقول: المدعَى أن الأمر بالشيء يدلُّ على المنع من أضداده، إن كانت له أضدادٌ، ومن ضده؛ إن كان له ضدٌّ واحدٌ؛ بطريق [٦٤/أ] اللازم، وعبارة المصنِّف محتملة من وجهين:

أحدهما: أنه قال: «الأمر بالشيء دَالٌّ على المنع من نقيضه»؛ ولا نزاع فى المنع من النقيض، وإنما النزاع فى المنع من الضِّدِّ على ما دلَّتْ عليه كلمات الفضلاء الذين نقلنا ألفاظهم.

وعبارة «صاحب الحاصل» (١) - أيضًا - محتملة؛ فإنه قال: الأمر بإحدى النقيضين نهى عن الآخر، ثم كرر ذكر «النقيض» فى المسألة فى مواضع عدَّة، ولا جواب عن الخلل الواقع فى «الحاصل».

وأما صاحب «التحصيل» (٢) فقد صدَّر المسألة بقوله: «الأمر بالشيء نَهْىٌ عن الضدِّ التزامًا» وكرر ذكر «الضد» فى المسألة، فيحمل لفظه: «المنع من نقيضه» على الإخلال بالمأمور به، قال: ذلك اصطلاحًا، وقد ذكر ذلك فى معنى الواجب؛ حيث قال:

الواجب هو: الراجح الوجود المانع من النقيض، والمراد به المنع من الترك؛ علَى أنَّا نقول: استعمال لفظ «أحدهما» بدلاً عن «النقيض» أولَى.

---

(١) ينظر: الحاصل (١/٤٦٠).

(٢) ينظر التحصيل (١/٣١٠).

الثانى: أنه قال: «دالٌّ على المنع من الإخلال به التزامًا»، ولا نزاع فى هذا - أيضًا - فإن الأمر دالٌّ على الوجوب مطابقةً، ودالٌّ على المنع من الترك التزامًا، وإن شئت قلت: تضمنًا؛ وذلك لأنه يصطلح على أن الدالَّ على ما ليس نَفْسَ الشىء يدلُّ عليه التزامًا.

وقد اصطلح المصنِّف على ذلك فى بعض المواضع، وهذا أمر سهلٌ، والمشكلُ أن هذا - أيضًا - لا نزاع فيه؛ وإنما النزاع فى دلالته على المنع من الضدِّ.

وقد تنبَّه لهذا الإشكال صاحبُ «التحصيل» فقال: لا نزاع فى أنه دالٌّ على المنع من الترك، بل النزاع فى دلالته على المنع من أضداده الوجودية؛ والدليل المذكور نصب لا فى محلِّ النزاع، مع إمكان نصبه فيه؛ وهذا كلام حق لا دافع له.

وإذا تأمَّلْتَ الدليلَ المذكور -: وجدته منصوبًا لا فى محلِّ النزاع، بل فى محلِّ الاتفاق.

وإصلاح هذا الدليل بحيث يكونُ مطابقًا للمدعَى؛ على ما حررناه أن [٦٤/ب] نقول: الأمر دالٌّ على الطلب الجازم، ومِنْ ضرورات الطلب الجازم: المنع من الترك، ومن لوازم المنع من الترك المَنْعُ من الأضداد؛ لاستحالة المنع من الترك مع تجويز الإتيان بالضد؛ فيكون اللفظ دالاً على المنع من الضدِّ بالالتزام جزمًا؛ وهو المطلوب.

أو نقول بعبارة أخرَى: لا يُوجَدُ مع الطلب الجازم الإذن فى الترك؛ لأن الإذن فى الترك مناقض للطلب الجازم؛ فلا يوجد معه لتناقضهما؛ فلا يكون مع الطلب الجازم إلا المنع من الترك، ويلزم من المنع من الترك: المنعُ من الأضداد؛ وذلك هو المطلوب.

قال المصنِّف - رحمه الله -: فإن قيل: لا نسلِّم أن الطلب الجازم من ضروراته المَنْعُ من الترك، وما ذكرتَ - وإن دلَّ عليه - ولكن معنا ما ينفيه، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الأمر بالمحال جائزٌ على أصلكم؛ فيجوز أن يؤمر بالوجود وبالعدم؛ فلا يكون من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك.

الوجه الثانى: هو أنه لو كان من ضروراتِ الطلبِ الجازمِ المنعُ من الترك، ومِنْ لوازم ضرورات المنعِ من التركِ المنعُ من الأضدادِ؛ على ما قررتم -: لاستحال أن يكون مع الأمر بالشىء الغفلةُ عن الضد المنهىِّ عنه؛ فإنَّ ما لا شعور للنفس به أصلاً استحال أن ينهى عنه؛ واللازم باطل؛ وذلك لوجود الأمر بالشىء مع الغفلة عن الضد أو الأضداد.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الأَمْرُ بِالمُحَالِ جَائِزٌ»:

قُلْنَا: هَبْ أَنَّهُ جَائِزٌ؛ وَلَكِنْ لاَ تَتَقَرَّرُ مَاهِيَّةُ «الإِيجَابِ» فِي الفِعْلِ، إِلاَّ عِنْدَ تَصَوُّرِ المَنْعِ مِنْ تَرْكِهِ؛ فَكَانَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى «الإِيجَابِ» دَالاًّ عَلَى المَنْعِ مِنَ الإِخْلالِ بِهِ؛ ضِمْنًا.

قَوْلُهُ: «قَدْ يَأْمُرُ بِالشَّيْءِ حَالَ غَفْلَتِهِ عَنْ ضِدِّهِ»:

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَصِحُّ مِنْهُ إِيجَابُ الشَّيْءِ عِنْدَ الغَفْلَةِ عَنِ الإِخْلالِ بِهِ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ «الوُجُوبَ» مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنْ قَيْدَيْنِ: أَحَدُهُمَا: المَنْعُ مِنَ التَّرْكِ؛ فَالمُتَصَوِّرُ لـ«الإِيجَابِ» مُتَصَوِّرٌ لِلْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ؛ فَيَكُونُ مُتَصَوِّرًا لِلتركِ؛ لاَ مَحَالَةَ.

وَأَمَّا «الضِّدُّ» الَّذِي هُوَ: المَعْنَى الوُجُودِيُّ المُنَافِي -: فَقَدْ يَكُونُ مَغْفُولاً عَنْهُ؛ وَلَكِنَّهُ لاَ يُنَافِي الشَّيْءَ لِمَاهِيَّتِهِ، بَلْ لِكَوْنِهِ مُسْتَلْزِمًا عَدَمَ ذَلِكَ الشَّيْءِ.

فَالمُنَافَاةُ بـ «الذَّاتِ» لَيْسَتْ إِلاَّ بَيْنَ وُجُودِ الشَّيْءِ وَعَدَمِهِ.

وَأَمَّا المُنَافَاةُ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ - فَهِيَ بـ«العَرَضِ»؛ فَلا جَرَمَ عِنْدَنَا: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنِ الإِخْلالِ بِهِ، بـ «الذَّاتِ»، وَنَهْيٌ عَنْ أَضْدَادِهِ الوُجُودِيَّةِ، بـ «العَرَضِ وَالتَّبَعِ».

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّرْكَ قَدْ يَكُونُ مَغْفُولاً عَنْهُ؛ لَكِنْ: كَمَا أَنَّ الأَمْرَ بِالصَّلاةِ أَمْرٌ بِمُقَدِّمَتِهَا، وَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ المُقَدِّمَةُ قَدْ تَكُونُ مَغْفُولاً عَنْهَا؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيًا عَنْ ضِدِّهِ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الضِّدُّ مَغْفُولاً عَنْهُ ؟!

سَلَّمْنَا كُلَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ لَكِنْ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَسْتَلْزِمُ النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ؛ بِشَرْطِ أَلاَّ يَكُونَ الآمِرُ آمِرًا بِمَا لاَ يُطَاقُ، وَبِشَرْطِ أَلاَّ يَكُونَ غَافِلاً عَنِ الضِّدِّ؛ وَلا اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَسْتَلْزِمَ شَيْءٌ شَيْئًا؛ عِنْدَ حُصُولِ شَرْطٍ خَاصٍّ، وَأَلاَّ يَسْتَلْزِمَهُ؛ عِنْدَ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّرْطِ؟!

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن الوجه الأول؛ بأن قال: لا نسلِّم جواز الأمر بالمحال؛ ولكن نحن نقرر المدعى على وجه لا يكونُ تجويز الأمر بالمحال قادحًا فيه.

وبيانه أن نقول: الإيجاب ماهية مركَّبة من جعل الشيء راجح الوجود مع المنع من الترك: أما القيد الأول: فظاهر.

وأما القيد الثاني: فالدليل عليه أن نقول: إنَّا إن لم نتصوَّر المنع من [٦٥/أ] الترك لا

يمكننا تصورُّ ماهية الإيجاب جزمًا، ويلزم من ذلك أن يكون المنع من الترك جزء ماهية الإيجاب، فاللفظُ الدالُّ على الإيجاب مطابقةً دالٌّ على المنع من الترك تضمنًا؛ هذا هو جواب المصنِّف عن الوجه الأول.

ولا يدفع هذا القدر السؤال المذكور؛ وبيان عدم اندفاعه: أَنَّ الذى دلَّ عليه لا نزاع فيه؛ فإنَّ الدالَّ على المجموع مطابقةً دالٌّ على جزئه بالتضمُّن جزمًا، وإنما النزاع فى غير ذلك، ونحن نجيبُ عن السؤال المذكور: إما بأن يكون التكليفُ بالمحالِ جائزا، أَوْ لا يكون جائزًا، وأيما كان فالتقريبُ آتٍ:

أما إذا كان جائزًا: فلأنا ندعى دلالة الأمر على المنع من الأضدادِ بالطريق الذى سبق بيانه.

وحاصله: أن لفظ الأمر دلَّ على المجموع - الذى جزؤه المنع من الترك - مطابقة؛ فيكون دالاًّ على المنع من الترك تضمُّنًا، ومن لوازم المنعِ من التركِ المنعُ من الأضدادِ التزامًا، وتجويز الأمر بالوجود والعدم لا يقْدَحُ فى دلالة لفظِ الأمرِ بالشىء على المنعِ من الأضداد ضرورة؛ فاندفع السؤال.

وأما إذا لم يكن جائزًا: فظاهر.

وأما الوجه الثانى: فقد أجاب المصنِّف عنه بأن قال: لا نسلِّم أنه يصح إيجاب الشىء مع الغفلة عن الإخلال به.

وسند المنع: ما سبق بيانه: من كون الإيجاب ماهية مركَّبة من الجزأين المذكورين، وهو ليس بجواب عن السؤال المذكور؛ لأن الخصم لم يمنع ذلك؛ لأن هذا متفق عليه، وإنما منع النهى عن الضد مع الغفلة، ويمكن أن يجاب عنه: بأن النهى عن الضد ليس لأمر يرجعُ إلى الضد؛ بل لكون الإتيان بالضد وسيلةً إلى ترك الواجب؛ فإذن: الضدُّ غير مقصود بالنهى بالذات، بل بالعَرَضِ، وإذا كان كذلك، فلا نسلِّم أنه لا يمكن النهى عن الشىء بالعرض مع الغفلة عنه، بل ذلك مانعٌ من النهى عن الشىء بالذات[٦٥/ب]؛ وعلى هذا: يحمل قوله: الأمر بالشىء عندنا نَهْىٌ عن الإخلال به بالذات، وعن الأضداد الوجودية بالعَرَضِ، وأن الإخلال بالشىء قد يكون مغفولاً عنه.

سلَّمنا: أن الإخلال قد يكون مغفولاً عنه؛ ولكن لا نسلِّم أنه لا يتصوَّر النهى عن الشىء مع الغفلة عنه، وهذا لأنه لما كان الأمر بالشىء أمرًا بمقدِّماته مع جواز الغفلة عنها، فلم لا يجوز - أيضًا - النهى عن الشىء مع الغفلة عنه ؟!

سلَّمنا جميع ما ذكرتم؛ ولكن نحن ندعى أن الأمر بالشىء نهى عن ضد المأمور به، إذا لم يكن أمرًا بالمحال.

وعلى هذا: لا يرد ما ذكر من السؤالين، والله أعلم.

لا يقال: لا شكَّ أنَّ المنع من الترك داخلٌ فى ماهية الوجوب، وكان دلالة الأمر عليه دلالة التضمُّن دون الالتزام، لكن أراد بدلالة الالتزام ههنا: دلالة اللفظ على كلِّ ما سيفهم من اللفظ عن المسمَّى؛ سواء كان داخلاً فيه أو خارجًا عنه؛ فصح ما ذكره.

بقى ههنا أن يعترف بأن النهى عن الشىء يقتضى الانتهاء المستمرَّ فى جميع الأوقات من ابتداء النهى، والانتهاء عن الترك فى جميع الأوقات إنما يتصوَّر بالإتيان فى جميع الأزمان، فلو كان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ترك المأمور به، يلزم أن يقال: الأمر يقتضى الإتيانَ بالمأمور به دائمًا، والأمر عنده لا يقتضى التكرار.

فإن قيل: «هذا النَّهْىُ الذى يقتضيه الأمر لا يقتضى التكرار»:

قلت: فهذا لا يكونُ نهيًا حقيقة.

سلَّمنا ذلكَ، ولكنْ لابدَّ وأن ينتهى عن الترك المنهيِّ عنه حين ما نهى، ولا يتصوَّر الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به.

فيجبُ أن يقال: الأمر يقتضى الإتيان بالمأمور به فى الحال؛ فيكون الأمر مقتضيًا للفور، وقد أنكر ذلك، فيبعد أن يقال: ينهى عن الشىء، ويجوز له الإتيان بالمنهيِّ عنه عقيبه.

ومِنْ هذا: يعلم أن طالب المأمور به نَاهٍ عن تركه؛ فيجب الانتهاء فى الحال؛ فيكون الأمر مقتضيًا للفور، ويجب على المصنِّف أن يعترف بهذا.

أما قوله: «إن ما دلَّ على الشىء دَلَّ [٦٦/أ] على ما هو من ضروراته إذا كان مقدورًا للمكلف»:

قلنا: [«دلَّ» أعم من كونه منهيًّا عنه]؛ فنحن نسلِّم الدلالة، ونمنع كونه منهيًّا عنه؛ فإن الطلب لسقى الماء يلزم مطلوبه بتعلُّق قدرة الله تعالَى لِخَلْق ذلك.

ولا يمكن أن يقال: إن الفعل(١) المأمور به مأمورٌ بأن تصير قدرة الله تعالَى متعلِّقة بخلق ذلك الفعل، وإن كان لازمًا بالضرورة؛ فعلمنا أن الدلالة أعمُّ من النهى، وأنه لا يلزمُ من تسليمها تسليم النهْىِ.

---

(١) فى «أ»: القيد، وفى «ب»: المعتمد.

ثم قوله: «إذا كان مقدورًا للمكلَّف» يناقض قولـه: «فنقيض المـأمور بـه»، ولم يقـل: «ضد المأمور به»؛ فإن العدم الصرف ليس مقدورًا للمكلَّف ولا لغيره.

أما قوله: «إما أن يمكن أن يوجد مع الطلب الجازم الإذن فى الترك أَو لا يمكـن، فـإن أمكن يجتمع النقيضان»:

قلنا: لا نسلِّم أنه يلزم من إمكان الشىء وقوعه؛ واجتمـاع النقيضـين إنَّمـا نشـأ مـن الوقوع لا من الإمكان.

قوله: «وإن كان الثانى يلزم أن يكون الإذن ممتنعًا، ولا معنـى لقولنـا: الأمـر بالشـىء نهى عن ضده إلا هذا»:

قلنا: لا يلزم من الامتناع من فعل الضدِّ النَّهْىُ عنه؛ لأن المستحيل لا ينهى عنه.

قوله: «طلب المحال جائز»:

قلنا: بحثنا فى هذه المسألة إنما هـو فـى الوضـع اللغـوى، والألفـاظُ اللغويـةُ لم توضـع لطلب المحال.

قلت: بل إنما وضعَتْ لما يتيسَّر عادة؛ لأنه مقصود الناس، فإذا قلنا بجـواز تكليـف مـا لا يطاق، فإنما ذاك فى حق الله تعالَى بالنظر إلى ما يستحقه مـن الربوبيـة، وأمـا وضـع اللفظِ اللغوىِّ، فلم يقلْ به أحد.

قوله: «لا نسلِّم أنه يصحُّ إيجاب الشىء حالة الغفلة عن ضـده؛ لأن الواجـب مركـب من المنع من الترك ومن غيره»:

قلنا: لا نسلِّم أن المنع من الترك جزء؛ بل هو لازم.

سلَّمنا أنه جزء؛ ولكن لم قُلْتَ: إنه يتعيَّن الشعور بـه علـى التفصيـل ؟! فقـد يطلـب الإنسان ما هو مقصودٌ له على سبيل الإجمال دون التفصيل؛ لأنـا نقـول: الأمـر بالشـىء يقتضى الذى هو [٦٦/ب] صيغة مخصوصة دالَّة على وجوب الانتهاء عـن تـرك المـأمور به، وهى تقتضى التكرار على رأىِ مَنْ فهمه مورد الإشكال، بـل قلنـا: الإيجـاب ماهيـة مركَّبة من قيدين: أحدهما: رجحان الوجود.

وثانيهما: المنع من الترك؛ لأنه يمكننا(١) فهم مفهـوم أحـد هذيـن القيدَيْـن مـع تعقُّـل ماهية الإيجاب، ويلزم من هذا كون ماهية الإيجاب مركَّبة من القيدَيْن المذكورَيْـن؛ فهـذا يدفع السؤال؛ لأنه بناه المورد على أن معنى الإخلال بـالفعل النهـىُ عـن الـترك؛ فيكـون النهى جزء مفهوم الإيجاب؛ وهذا باطل؛ على ما بيناه.

---

(١) فى «أ»: لأنه سلب.

فإن قيل: «نَحْنُ نورد السؤال على وَجْهٍ آخر، فنقول:

لو كان الأمر بالشىء نهيًا عن ضده بمعنى الاستلزام، والنهى عن الضد يقتضى ترك الضدِّ على الدوام؛ لأن النهى يقتضى التكرار، والانتهاء عن الضد دائمًا لا يتحقَّق [إلا] بفعل المأمور به دائمًا؛ فيلزم كون الأمر مقتضيًا للتكرار والفور، والمصنِّف لا يقول بهما»:

قلنا: لا نسلِّم أن النهى المتأصِّل يقتضى التكرار، بل النهى لا يقتضى التكرار؛ على ما تقرَّر فى باب النواهى.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: إن النهى الذى هو الأمر[1] يقتضى التكرار.

وسند المنع: أن المانع اللازم للشىء غَيْرُ مقصودٍ بذاته، بل بالعرض، ولا يلزم أن يكون حكمه حكم المتأصل.

أما قوله: «دَليل أعمُّ من كونه منهيًّا عنه»:

قلنا: الدليل المذكور هو هكذا:

وهو أن الأمر دلَّ على الطلب الجازم، ومن ضرورات الطلب الجازمِ وجوبُ الإتيان بكلِّ ما يتوقَّف الإتيان بالمأمور به عليه، ووجوبُ الانتهاء عن كل ما يتوقَّف الإتيان بالمأمور به على تركه، إذا كان مقدورًا للمكلَّف؛ على ما قرَّرناه فى المسألة المتقدمة على هذه المسألة، وسببُ تقديمهما: تفريع هذه القاعدة الأخرى عليها، فاندفع المنع المذكور.

وأما قوله: «شرط كونه مقدورًا للمكلَّف ينافى ما ذكره من لفظ النقيضين»:

قلنا: قد سبق الجواب عن ذلك.

أما قوله: «لا يلزمُ من إمكان [٦٧/أ] الشىء وقوعه»:

قلنا: قد حرَّرنا الدليل على وجه [لا] [2] يرد عليه هذا المنع.

وبما ذكرنا يندفع السؤال الذى يليه.

أما قوله: «بحثنا فى هذه المسألة عن الوضع اللغوى، والألفاظ اللغوية لم تُوضَعْ لطلب المحال، بل إنما وضعَتْ لما يتيسَّر عادة»:

قلنا: هذا الكلام أورده المصنِّف فى مقام الاعتراض؛ فلابد من بيان المقام الذى أورد المصنِّف عليه هذا السؤال، فنقول:

---

(١) أى: هو مقتضى الأمر.

(٢) سقط فى «أ».

قال المصنِّف: الطلب الجازم من ضروراته المنعُ من الإخلال بالمأمور به.

هذا فى الدليل المذكور، ثم اعترض على هذه المقدِّمة، وقال: ليس من ضرورات الطلب الجازمِ المنعُ من الترك؛ وذلك لأن التكليف بالمحال جائزٌ عندكم؛ فلا استبعاد فى أن يأمر جزمًا بالوجود وبالعدم.

ومعنى هذا الكلام: أنه لما كان من أصل المصنِّف ومن وافقه القولُ بالتكليف بالمحال، فلا استبعاد؛ تفريعًا على هذا الأصل: أن يأمر بالوجود وبالعدم؛ وذلك بأن نقول: «أَمَرْتُكَ بالقيامِ فى هذا الوقتِ، أمرتك بترك القيام فى هذا الوقت»؛ فيكون أمرا بالوجود والعدم.

وغاية ما فى الباب: أنه يلزم التكليفُ بالمحال؛ وذلك جائز، وإذا جاز ذلك لم يَكُنْ من ضرورات الطلب الجازم المنعُ من الترك.

هذا هو السؤال الذى أورده المصنِّف، وقد بيَّنا تقريره.

و لم يقل - المصنِّف: إن لفظة «قُمْ» موضوعةٌ لطلب القيامِ طلبًا جازمًا، وللمنع منه فى حال الطلب.

ثم نقول: قوله: «إنما وضعت الألفاظ اللغوية لما يتيسَّر عادة»:

قلنا: ليس ذلك على الإطلاق؛ فإنه وضعت ألفاظ مفردة [ومركبة] لما لا يتيسَّر عادة ولا عقلاً:

أما من المفردات - فقوله: «المحالُ والممتنعُ»؛ فإنهما وضعتا لما لا يتيسَّر عادة ولا عقلاً.

وأما من المركَّبات - فقول القائل: «اجمَعْ بين النقيضين أو الضدَّيْن».

[أما قولُه: «لا نسلِّم»:

قلنا: هذا مَنْعٌ لمستند ذكره المستدل[1] جوابًا عن المعارضة.

وقد بَيَّنا غير مرَّة: أنَّ ذلك لا يستقيمُ باتفاقِ أئمَّةِ النظر؛ بل [٦٧/ب] دفع مِثْلِ هذا المنع بذكر الدليل على ما منع، وإذا ذكر الدليلَ على ما منع، فلينظر فى سند المَنْع، فإنْ صلح لأَنْ يجعل معارضةً، وَجَعَلَها المُوردُ معارضةً -: فيستقيم منعه - والحالةُ هذه - وهذه قاعدة مقرَّرة، ومن لم يحكمها ويَسْتَعْمِلْهَا بيَسِير ليتدرَّب الطَّبْع بها، فلا يستقيمُ بحثُهُ أصلاً، وقد كرَّرنا ذلك فى هذا الكتاب؛ تنبيهًا لطَلَبة العلم.

---

(١) فى «ب»: هذا منع المستند منع المستدل ذكره المستدل.

والظاهر: أنَّ علم النَّظَر عديمُ الجدوى أو قليلُهَا، أو يجرى ذلك مجرى أوضاع أو اصطلاحاتٍ مهجورة.

نعم؛ الغزالىُّ ذمَّهُ لأمر يرجع إلى الأخلاق؛ وذلك لا يختص بهذا الفَنِّ؛ بل المباحث الفقهيَّة والأصوليَّة والكلامية تفضى إلى ما ذكره جزما، والذى نقولُه: أنَّه لابد للبحث من نظامٍ محرَّر مرتَّب يراعَى ذلك النظام بمراعاة قوانينِهِ؛ وإلاَّ أفضَى ذلك إلى فَتْحِ باب الهَذَيان، ولا يبقَى إلى تقرير المطالب الحَقَّة[1] سبيلٌ ولا إمكانٌ، وإنِّى لَمِنَ الناصحين، وَمَنْ طَلب التحقيقَ فليسمع ذلك، ومَنْ رَضِىَ مِنْ نفسه أن يتكلَّم[2] كَيْفَمَا كان، فلا حاجَةَ لَهُ إلى علم النظر أصلاً].

واعلم: أنَّ تعقل أجزاء الماهية المركَّبة تابع لتعقُّل مفرداتها؛ فإن كانت الأجزاء معلومةً على التفصيل، فالماهية المركَّبة منها - أيضًا - معلومة على التفصيل، وإن كانت معلومة على سبيل الإجمال، فالماهية المركَّبة منها - أيضًا - معلومة على سبيل الإجمال؛ وقد ذكرنا ذلك فى أول الكتاب.

خاتمة: اعلم: أن القاضى منا تمسَّك بدليل دالٍّ بزعمه علَى أن الأمر بالشىء هو عَيْنُ النهى عن ضده؛ فلابدَّ من ذكره مع التنبيه - مع ما فيه من الخلل؛ ليحصل للناظر فى هذا الكتاب الإحاطَةُ بهذه المسألة وبما يتعلق بها.

فنقول: لو لم يَكُن الأمرُ بالشىء عَيْنَ النهىِ عن ضده، لكان إمَّا مثلاً له أو ضدًّا له أو خلافًا له؛ واللازم باطل [٦٨/أ]؛ فالملزوم كذلك:

بيان الملازمة: أنه لو لم يكنْ عينه لكان غيره بالضرورة؛ فيلزم أن يكونا شيئَيْن متغايرَيْن بالضرورة، فإما أن يكونا متساويَيْن فى صفات النفس أوْ لا:

فإن تساويا فى ذلك، فهما متماثلان.

وإن لم يتساويا فى ذلك: فإما أن يتنافيا بأنفسهما أَوْ لا: فإن تنافيا بأنفسهما: فهما ضِدَّان؛ وإلا فهما خلافان؛ فقد صحَّت الملازمة؛ واللوازم بأسرها منتفية:

أما بيان انتفاء كونهما ضِدَّيْنِ؛ وذلك لو كانا ضِدَّيْنِ لما اجتمعا؛ واللازم باطل.

وبعين هذا: يتبيَّن انتفاء كونهما مثلين.

---

(١) فى «أ»: الحقية.

(٢) فى «أ»: يتكلف.

وأما بيان انتفاء كونهما خلافَيْن: فذلك لأنهما لو كانا خلافَيْن، لجاز وجود أحدهما مع ضد الآخر وبخلافه؛ لأنه حكم الخلافين، واللازم إنما يقطع باستحالة الأمر بالفعل مع ضِدِّ النهيِ عن ضده، وهو الأمر بضده؛ لأنهما نقيضان أو تكليف بالمحال.

هذا ما تمسك به القاضي، وهو فاسدٌ، وبيان فساده من وجوه:

الأول: أن مذهب القاضي: جواز التكليف بالمحالِ؛ ولا يتقرَّر دليله مع هذا الأصل.

الثاني: أن قوله: «الخلافانِ يصحُّ انفكاكهما» مَنْقُوضٌ بِعلْمِ البـاري وقدرتـه؛ إذْ ليسـا بمثلين ولا ضدين؛ لاجتماعهما، وليس أحدهما عـين الآخـر، مـع أنـه يستحيل انفكـاك إحدى الصيغتين عن الأخرَى.

ومنقوض - أيضًا - بـإدراك وجـود مـا، وحيـاةٍ مـا؛ فإنـه لا يتصـوَّر الانفكـاك مـع الخلافية، وإن منع خلافية شيء مما ذكرنا، منعت الغيرية عنـد استحالة الانفكـاك فنحـن نمنع خلافية ما ذكره.

وبالجملة: دليله منقوضٌ بالمتلازمين؛ فإنه يمنع انفكاك أحدهما عن الآخر مع الخلافيَّة.

الثالث: أن قوله: «يقطع باستحالة الأمر بالفعل مع ضدِّ النهْيِ عن ضده، وهـو الأمـر بضدِّه»: فإما المراد به استحالة الأمر بـالفعل مع الأمـر بتركـه وهـو اللافعـل [٦٨/ب]، وعلى ما دلَّ عليه كلامه؛ أنهما نقيضان، فهو فاسد؛ فإنه إذا أمر بالقيام نهـى عـن تـرك القيام.

والسلبيات لها ذواتٌ متحصِّلة، بل تصوُّرها وتعقُّلها بما تضـاف إليـه، ونفيُ النفـي إثباتٌ بعينه، فإذا أمر وجزم نهى عن الانتفاء؛ فليس إلا أن يتعيَّن أن ليس لا يفعـل، أي: يفعل، فمعناه: أن الأمر بالنفى أمر بذلك الشيء؛ وهو باطل.

وإن أراد بطلب ترك ضده طلب الْكَـفّ عـن ضـده، فهمـا خلافـان[١]، ويمنـع عـدم تلازمهما..

قال صاحب «التنقيح»: لا يتحقَّق هذا الخلاف في كلام الله تعالَى؛ لأن مثبتي كـلام النفس مطبقون على أن كلام الله تعالَى - واحدٌ هو أمر ونهى وخـبر واستخبار ووعـد ووعيد واستفهام، إلى جميع الأقسام الواقعة في الكلام؛ فهو تعالى آمر بعين[٢] ما هو نـاهٍ

---

(١) في «ب»: خلافيان.

(٢) في «أ»: ليس.

عنه، ولا شكَّ فى أنَّ قول القائل: «تَحَرَّكْ» غير قول القائل «لاَ تَسْكُنْ» وإنما النظر فى أن قوله: «افْعَلْ» إما أنْ يتضمَّن ذلك على خلاف فيه طلب الفعل، فهل هو - أيضًا - طلب ترك ضده أم لا ؟:

قال القاضى: هو بعينه ترك الضِّدِّ، فهو طلب واحدٌ، وهو بالإضافة إلى جانب الفعل أمر، وبالإضافة إلى جانب الترك نهى.

والذى عليه جمهور المحقِّقين من أصحابنا ومن المعتزلة: أنه لا يتضمَّنه، ولا يستلزمه؛ والدليل عليه أمران:

أحدهما: أن النهى طلبٌ؛ كما أن الأمر طلبٌ، وتعلُّق الطلب بغير المعلوم محالٌ، فقد يعقل الأمر بالشىء حَالَ الأمر به عن أضداده، بل الإحاطة بجميع الأضداد تخالف العادة، ثم على تقدير خطور الضدِّ وتركه فى المعقولية يتميز عن فعل المأمور به، فمتعلَّق الطلب المفروض هو وَجْهُ فعلِ المأمور به لا وَجْهُ ترك ضده، ويلازمهما أن الوجود من أحد الطرفين لا يوجب تعلُّق ذلك الطلب به؛ كما فى العلم، ولا تعلُّقَ طلب آخر به، ولا لذاتية العدم الذى [٦٩/أ] هو فعل الضدِّ؛ إذْ لو كان كذلك، لكان تارك المأمور [به][١] بضد من أضداده ممتثلاً بوجوهٍ على [عدد][٢] تلك الأضداد؛ وهو محال.

ولئن أخذ فى متعلَّق الطلب كونه تركًا للضدِّ بفعل المأمور به؛ لئلاَّ يكون ممتثلاً بمجرَّد ترك كل ضد - فنقول: وجه فعل المأمور به مستقلٌّ يتعلَّق الطلب به قولاً وقصدا[٣]، فما وراءه مِنْ ترك الضد لو كان متعلّقًا لكان مستقلا، ولزم الإشكال، ثم لا مستند له، وهو شمول التعلُّق به إلا الملازمة فى الوجود من أحد الطرفين؛ وهو منقوضٌ بجميع لوازم الوجود وتوابعه.

قال: وقوله: «الطلب الجازم من ضروراته المنعُ من الإخلال به»، مع تسليمه جواز الأمر بالنقيضين - فإنه يؤدى إلى اجتماع الطلبِ والمنعِ فى كلِّ نقيض، وهو جمع بين الضدَّيْن.

وقوله: «المنع من الإخلال جزءُ ماهية الإيجاب»:

---

(١) سقط فى «أ، ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: أو قصدًا.

قلنا: فيجب - إذَنْ - أنِ يتعلق بمتعلَّق الإيجاب به الذى هو الطَّلَبُ الجازم؛ فإن جزء ماهية المتعلّق يجب أَنْ يتعلّق به لمتعلق الماهية، ومتعلّق الطَّلب الجازم هو الفعل، فيجبُ أن يكون متعلَّق المنع - أيضًا الفعل وهو محال، فلا معنى للمنع من الإخلال إلا عين ذلك الطلب؛ فإن المنع من الشيء بمعنى المَصْدَر قد يكون بمعنًى يقوم به، وقد يكون بلزوم، فيتعلّق بضده أو نقيضه، ويسمَّى - أيضًا - منعًا.

قوله: «يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده بشرط عدم الغفلة»:

قلنا: إذا اشترطنا فى ثبوته أمرا زائدًا يثبت أنه ليس عينه، ولا يتضمنه، ولا يلازمه؛ وهو المدعى.

قال: فلئن قلت: «ناقضتَ قولك: «ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب»؛ لأن الواجب لا يتم إلا بترك ضده»:

قلنا: بل هى زلّة قدم زلَّ فيها من بنى هذه المسألة عليها، ويندفع الإشكال بوجهين:

أحدهما: أن ما لا يتمُّ الواجب إلا به وسيلة إلى الواجبِ لازم التقدُّم عليه من [٦٩/ب] حَيْثُ التوصُّل به إلى فعل الواجب؛ لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدِّمة ليست حالة التكليف، بل هو خالٍ عن التكليف بزعمه؛ بل الأصل ممتنع الوقوع، وهو غير مكلّف بالمقدمة.

قلنا: هذا غلطٌ؛ بل أنتَ قادرٌ على تحصيل الأصل مع تقديم هذه المقدمة؛ فعليك فعلها، فكان إيجاب المقدمة تحقيقًا لإيجاب الأصل، مع تقدير عدم المقدمة، وترك الضد الآخر أمر يتبع حصول المَأْمُور بهِ من غير قصد ولا شعور به من الفاعل، ولا يستوفى من الأمر، فكيف يقاس عليه ؟!

الثانى هو: أنا لا نقولُ: إنه مأمور به، بل هو واجب؛ ولهذا لا يوجب ارتباط القصد به فى العبادات؛ فلا يوجب على الصائم قصد إمساك جزء من الليل، ولا على الغاسل نيَّة غسل جزء من الرأس، ولا نقول: بأنه وجب بإيجاب الأصل؛ بل بدليل آخر إيجابُ الأصل إحدى مقدمتيه على حَسَبِ وجوب العزم.

ونقول - أيضًا -: ترك الضد واجبٌ، وفعلُ الضدِّ حرامٌ؛ لكن لا من حيث هو ترك الضد، بل هو من حيث ترك المأمور؛ فلا[1] يلزمنا ما صار[2] إليه الكعبى؛ ولأن ارتكاب هذا المذهب يؤدِّى إلى أوجه من المحال:

---

(١) فى «ب»: لئلا.

(٢) فى «أ»: يلزمنا مصالح، وفى «ب»: فضاع.

أحدها: أنه يستحيل مهما أمره بفعل على الفور على وجه لا يسقطُ بخروج أول الإمكان أن يأمره قبل فعله بما لا يمكنُ الجمع بينهما؛ لأن الأمر بكل واحد منهما نهى عن الآخر؛ فيكون أمرًا بالشيء وضدِّه، ناهيًا عنهما فى حالةٍ واحدةٍ، حتى لو ترك صلاةً واحدةً سقطَتْ عنه التكاليف؛ لأنه بالأمر بالقضاء منهىٌّ عن سائر العبادات.

الثاني: أنه يتعذّر الجمع بين اعتبار جهتى الفعل؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة؛ فإن التكليف بكل واحدة يتناوَلُ الأخرَى؛ ضرورة التلازم في الوجود؛ فإن اجتمعا تناقضا، وإن تَسَاقَطَا أو أحدهما تعذّر الجمع بين حكميهما؛ وسندلُّ على صحته.

الثالث: أن يكون كل مباح حرامًا إذا ترك به واجبًا، أو واجبًا إذا ترك به حرامًا[1]؛ كما صار إليه الكعبى.

هذا ما قاله صاحب «التنقيح»؛ معترضًا به على كلام المصنِّف.

والجواب عنه: أما قوله: «كلام الله واحد؛ فلا يتصوَّر فيه النزاع» - فقد تبيَّن أنه واحد فى حد ذاته، لكن تعلُّقاته مختلفة.

وأما قوله: «هو أمر ونهى واستفهام» - فليس كذلك؛ لأن الاستفهام على الله محالٌ، وكذلك التمنى والترجى؛ بل صيغة الاستفهام إذا وردَتْ فى كلام الله تعالَى، فلها محامل غير حقيقية؛ كالتوبيخ والتقرير.

وأما قوله: «النهى عن الضد مع الغفلة عنه محالٌ»:

فقد أورد المصنف ذلك على نفسه، وأجاب عنه.

والذى نقوله: أن الأمر إن كان صادرًا من الله تعالَى: فلا تتصوَّر الغفلة عن الأضداد؛ لاستحالة الغفلة على الله تعالى.

وإن كان الآمر غير الله تعالى: فيدعى أن الأمر بالشيء يدلُّ بالالتزام على النهى عن الأضداد المشعور بها؛ فاندفع الإشكال.

وأما قوله: «متعلَّق الطلب المفروض هو وجه الفعل المأمور به لا وجه ترك ضده فلو كان تلازمهما فى الوجود مِنْ أحد الطرفين يوجب تعلُّق ذلكِ الطلب به - لكان تارك المأمور به مع ترك ضِدٍّ من أضداده، يعدُّ ممتثلاً:

---

(١) فى «ب»: لأنه ترك الحرام أبدًا.

قلنا: المدعى: أن طلب وجود الفعل يستلزم طلب ترك الضد؛ لأن الطلب الواحد متعلِّق بهما، وقد عرفت أن اللفظ الدالَّ على طلب الفعل طلبًا جازمًا مطابقة يدل بالالتزام على طلب ترك الأضداد، وعلى هذا: لا يلزم أن يكون تارك الأمر مع ترك الضد ممتثلاً، وإنما يلزم أن لو كان ترك الضدِّ مقصودًا لذاته.

وأما إذا كان تركه وسيلة إلى فعل المأمور، فلا يحصُلُ الامتثال مع ترك المأمور به.

وبالجملة: نحن من وراء المنع.

وأما النقض بلوازم الوجودِ، فلا نسلِّم عدم الحكم في صورة النقض؛ بل لازم الوجود مطلوبٌ إذا كان الوجود مطلوبًا.

أما قوله: «كيف يستقيم قول المصنِّف: «الطلب الجازم من ضروراته المنع من [٧٠/ب] الترك، مع تجويزه الأمر بالنقيضين»:

قلنا: هذا السؤال أورده المصنِّف على نفسه، وأجاب عنه.

أما قوله: «إذا شرط في استلزام الأمر بالشيء النهيَ عن ضده عدم الغفلة، ثبت أنه ليس عينه ولا يتضمَّنه ولا يلازمه، وهو المدَّعَى»:

قلنا: قد دللنا على أَنَّ الأمر بالشيء يستلزمُ النَّهْيَ عن ضده بالشرط المذكور: وإن لم يَكُنْ له مخالفٌ في ذلك؛ فلا يكره الوفاق، بل مرحبًا بالوفاق.

وإن كان لنا مخالف في المسألة، فقد صار الخصم محجوجًا.

ومن هذا يتبين: أن عند التحقيق ليس اختيار المصنِّف مخالفًا لما اختاره إمام الحرَمَيْن والغزالي، وقد نبَّهنا على ذلك فيما أورده على نفسه من القاعدة التي بنى عليها المصنِّف هذه المسألة.

وقوله: «إنه زل فيها مَنْ بنى عليها هذه المسألة»:

فهو إشارة إلى المصنِّف؛ فقد زلَّ المعترض في تسليمه بتلك القاعدة ومنعه الفرع.

وبيان ذلك: أنه إذا تقرَّر أن جميع ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجبٌ، سواء كان ذلك سببًا أو شرطًا أو لازمًا بشرط أن يكون مقدورًا للمكلَّف، وسلم هذا الأصل صح تفريع هذه المسألة عليه تفريعًا واضحًا بينًا، بحيث لا يتأتى منع الفرع بعد تسليم

ذلك الأصل؛ وذلك لأنه لما سلم أَنَّ جميع ما لا يتم الواجب المطلق إلا بـه فهـو واجـبٌ، ومن جملة ذلك تركُ الضد بالضرورة؛ فإنه مع الإتيان بضد الواجب لا يمكنُ الإتيان بالواجب في تلك الحالة؛ فيلزم كون ترك الضدِّ واجبًا؛ وذلك هو المطلوب.

ويمكن رد ذلك إلى الضرب الأول من الشكل الأول، فنقول: ترك ضد الواجب شيء لا يمكن الإتيان بالواجب إلا به، وهو مقدورٌ للمكلَّف، وكل شيء لا يمكنُ الإتيان بالواجب إلا به - وهو مقدور للمكلف - فهو واجب؛ ينتج[1]: أن ترك ضد الواجب واجب؛ وهو [٧١/أ] المطلوب.

فهذا برهان على المطلوب، فمن سلَّم الكبرى فلم يبق له اعتراض، ومن منع الكبرى فليس كلامنا معه.

على أنا نقول: الدليل دَلَّ على صدق[2] الكبرى، وقد سبق بيانه؛ فقد تبيَّن أن صاحب «التنقيح» زَلَّ لا المصنِّف.

وأما ما ذكره من الفَرْقِ بين مقدِّمة الشيء وبين لازم الشيء، فكلام ساقطٌ جدًّا؛ لأنا لم نقرر القاعدة بطريق قياس ترك الضد على مقدمة الواجب، بل قررناها بالطريق الذى سبق بيانه، وهو غير القياس، وهو: أنا ذكرنا دليلاً دالاًّ على أن جميع ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبٌ، ولا جدوى للفرق ههنا.

وأما قوله: «إنا لا نقولُ: إنه مأمور به، بل نقول: إنه واجب»:

قلنا: إذن فقد سلمت المدعى.

وأما حديث النية، فالقاعدة: وجوب النية في المقاصد دون الوسائل، وإن شرطت النية في شيء من الدوافع، فذلك خلاف القاعدة.

أما قوله: «لا يجب ذلك بإيجاب الأصل فقط، بل به وبمقدِّمة أخرى»:

قلنا: لا ندعى وجوبه بإيجاب الأصل فقطْ، بل به وبغيره، فما ذكرتموه ليس بقادح في المدعَى:

أما قوله: «يقول: فعل الضد حرامٌ، لكنْ لا مِنْ حيث هو فعلُ الضدِّ، بل من حيث هو وسيلةُ المأمور به»:

---

(١) في «ب»: يبيح.

(٢) في «أ»: ضد.

قلنا: هذا - أيضًا - ليس بقادح فى المدعى؛ فإنا ندعى أن ترك الضدِّ واجب من حيث إنه يفضى إلى ترك الواجب، لا من حيث هو ضد.

أما قوله: «هذا الوجه يفضى إلى أوجه من المحال»:

قلنا: لا نسلِّم.

أما قوله: «يستحيلُ مهما أمره بفعل على الفور أن يأمره قبل فعله بما لا يمكنُ الجَمْع بينهما»: قلنا: لا نسلِّم.

أما قوله: «إن الأمر بكل واحد منهما نَهْىٌ عن الآخر»:

قلنا: لا نسلِّم أنه يلزم ذلك؛ وهذا لأن نقيض الاستحالة الجوازُ، ولا يلزم من الجواز ما ذكره، بل إنما يلزم من الوقوع، وإن ادعاه فهو ممنوع، ولا يلزم [٧١/ب] من الجواز الوقوع.

أما قوله: «الأمر بكلٍّ واحد منهما نهى عن الآخر؛ فيلزم أن يكون أمرًا بالشىء وضده»:

قلنا: ولم قلت: «لا يجوز»[1]؛ وتجويزُهُ على رأى القائلين بتكليف ما لا يطاق واضحٌ؟!

أما قوله فى الوجه الثانى: «هذا المذهَبُ يستلزمُ تَعَذُّر الجمع بين جهتَىِ الفعلِ؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة»:

قلنا: لا نسلِّم، ولئن سلَّمنا ذلك؛ ولكن تعذر الجمع مذهب المصنِّف؛ فهو يلتزمه، وتحقيق تعذُّر الجمع أو إمكانه سيأتى فى بابه.

أما قوله: «يلزم أن يكون كلُّ مباح حرامًا، إذا ترك به واجبًا، لأنه ترك الحرام أبدًا؛ كما صار إليه الكعبىُّ»:

قلنا: هذا مندفع؛ لأن المباح قد يعرض له عارضٌ يصير به واجبًا، ولا استحالة فى ذلك؛ كما نقول: الأكل حرام بعارض الصلاة، وأكل لحم الميتة واجبٌ بعارض المَخْمَصَة، ولا يدفع؛ وإنما المحال أن يصير المباح المجرَّد عن سائر العوارض حرامًا أو واجبًا، والله أعلم.

---

(١) فى «ب»: يجوز.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِي أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْوُجُوبِ – تَحَقُّقُ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ؛ هَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ، وَهُوَ قَوْلُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ؛ خِلاَفًا لِلْغَزَّالِيِّ.

لَنَا وَجْهَانِ: الأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ: لَكَانَ حَيْثُ تَحَقَّقَ الْعَفْوُ – لَمْ يَتَحَقَّقِ الْوُجُوبُ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ عَلَى قَوْلِنَا بِجَوَازِ الْعَفْوِ عَنْ أَصْحَابِ الْكَبَائِرِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ «مَاهِيَّةَ الْوُجُوبِ» تَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْمَنْعِ مِنَ الإِخْلاَلِ بِالْفِعْلِ؛ وَذَلِكَ يَكْفِي فِي تَحَقُّقِهِ – تَرَتُّبُ الذَّمِّ عَلَى التَّرْكِ؛ وَلاَ حَاجَةَ إِلَى تَرَتُّبِ الْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ.

وَالْعَجَبُ مِنَ الْغَزَّالِيِّ: أَنَّهُ إِنَّمَا أَوْرَدَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ بَعْدَ أَنْ زَيَّفَ مَا قِيلَ فِي حَدِّ الْوَاجِبِ: «أَنَّهُ الَّذِي يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ»، وَذَكَرَ: أَنَّ الأَوْلَى أَنْ يُقَالَ: «الواجب هُوَ: الَّذِي يُذَمُّ تَارِكُهُ».

وَهَذَا – مِنْهُ – اعْتِرَافٌ بِأَنَّ «الْوَاجِبَ» – لاَ يَتَوَقَّفُ تَقَرُّرُ مَاهِيَّتِهِ عَلَى الْعِقَابِ، وَأَنَّهُ يَكْفِي فِي تَحَقُّقِهِ اسْتِحْقَاقُ الذَّمِّ، ثُمَّ ذَكَرَ –عَقِيبَهُ بلاَ فَصْلٍ – هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ، وَذَكَرَ: أَنَّ مَاهِيَّةَ الْوُجُوبِ: لاَ تَتَحَقَّقُ إِلاَّ بِتَرْجِيحِ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، وَالتَّرْجِيحُ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ بِالْعِقَابِ؛ وَلاَ شَكَّ أَنَّهُ مُنَاقَضَةٌ ظَاهِرَةٌ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن تحقيق الحق فى هذه المسألة إنما يتم بأبحاث:

الأول: فى تحرير المنقول عن الغزَّالىِّ.

الثانى: فى إقامة الدليل على ما هو الحقُّ.

أما البحث الأول: فلا يتم إلا بنقل لفظ الغزالىِّ وعبارته، فنقول:

قال الغزَّالى فى «المستصفى»[(١)]: خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك:

فإن ورد باقتضاء الفعل: فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك؛ فيكون واجبًا، أو لا يقترن به؛ فيكون ندبًا، ثم ذكر الرُّسُوم الثلاثة المذكورة فى «المحصول» مع تزييفها، ثم قال:

قال القاضى أبو بكر الباقلانىُّ: الأَوْلَى فى حده أن يقال: هو: الذى يذم تاركه،

---

(١) ينظر المستصفى (٦٥/١).

ويلام شرعًا بوجهٍ ما؛ لأن الذم أمر ناجز، والعقوبة مشكوك فيها، ثم قال: وقد قال القاضي [٧٢/أ]: لو أوجب الله علينا شيئًا، ولم يتوعَّد بعقاب على تركه، لوجب، فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب.

وهذا فيه نظر؛ لأن ما استوى فعله وتركه في حقِّنا، فلا معنى لوصفه بالوجوب؛ إذ لا يعقل وجوب إلا إذا ترجَّح فعله على تركه بالإضافة إلَى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح، فلا معنى للوجوب أصلاً.

هذا كله كلام الغزالىِّ فى «المستصفى» فى الفن الثانى من أقسام الأحكام.

وقال الغزالىُّ(١) - أيضًا - فى الفن الثالث من القطب(٢) الأول فى أركان الحكم: إنَّمَا النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق؛ فلا حكم ولا أمر إلا له.

ثم قال: فإن قيل: «لا بَلْ من قدر على التوعُّد بالعقاب وتحقيقه حسًّا، فهو أهلٌ للإيجاب؛ لأن الوجوب إنما يتحقَّق بالعقاب»:

قلنا: قد ذكرنا من مذهب القاضى: أن الله لو أوجب شيئًا لوجب، وإن لم يتوعَّد عليه بالعقاب؛ لكنْ عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصَّل على طائل؛ إذا لم يتعلَّق به ضرر محذور.

وقال إمام الحرمين فى «البُرْهَان»: لو فرض ورود الأمر الجازم من الله تعالَى من غير وعيد على تركه؛ لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول فى حقوقنا.

هذه عبارة الإمام:

وإذا أحطْتَ علمًا بعبارة الغزالىِّ وإمام الحرمين فى هذه المسألة، علمْتَ أن الغزالىَّ ما قال: إنَّ مِنْ شرط الوجوب تحقُّقَ العقاب على الترك؛ وذلك لأن موضع الاحتجاج من كلامه: إما الرَّسْمُ المذكور للواجب الذى ذكره القاضى، واختاره الغزالى، أو الرَّسْمُ الذى ذكره الغزالىُّ، ولم يشترط فى واحد منهما لحوق العقاب على الترك.

وقوله: «فيما ذكره القاضى نظر؛ إذ لا يعقل وجوب إلا بترجيح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، وإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً»:

وهذا الكلام فيه دلالة على أنه لابد من ترجيح الفعل على الترك بالنسبة إلى [٧٢/ب] أغراضنا.

---

(١) ينظر المستصفى (٨٣/١).

(٢) فى «ب»: الفطر.

وأما أنه لا ترجيح إلا بالعقاب؛ فليس فى كلام الغزالى ذلك[١]، فَنَقْلُ المصنِّف عن الغزالى؛ أن الترجيح لا يحصل إلا بالعقاب -: ليس بصحيحٍ، بل الحق الصريح أن القاضى اختار: أن الوجوب بإيجاب الله، وإن لم يقترنْ به ما يدلُّ على لحوق محذور بتاركه، والإمام والغزالى خالفاه، وقالا: لا تتحقّق ماهية الوجوب إلا بأن يقترن به ما يدلُّ على لحوق محذور بتاركه، والمحذور أعمُّ من العقاب؛ ولهذا اختار الغزالىُّ رسم القاضى.

البحث الثانى: فى التنبيه على ما فى الوجهين اللذين تمسَّك بهما المصنِّف من الخلل.

وبيانه: أن كل واحد من الوجهين يدلُّ على عدم اشتراط العقاب فى تحقُّق الوجوب، وقد اتضح أن ذلك ليس مذهبًا للغزالىِّ، فسقط الاحتجاج بهما عليه، وسقط تعجبه من الغزالى؛ إذ لا موجب للتعجب، ولا مناقضة بين كلامه أصلاً.

البحث الثالث: فى أن الحق ما اختاره القاضِى، والدليل عليه: أن الوجوب يتحقَّق بإيجاب الله تعالى، والإيجاب نوع من كلام الله تعالَى القائمِ بذاته، وذلك لا يتوقَّف تحقُّقه على أن يقترن به لحوق محذور بتاركه.

فإن قيل: «إن كان الأمر كذلك، فبم يحصل لنا العلمُ بالواجب أو الظنُّ به ؟»:

قلنا: يحصل ذلك تارة بالقرائن، وأخرى بقوله: «أوجبْتُ عليك، وحتَّمْتُ، وليس لك تركه» وفرق بَيْنَ نفس الوجوب وبين الوجوب المظنون أو المعلوم.

والمدعَى: أن تحقق نفس الوجوب لا يتوقَّف على لحوق محذور بتاركه، لا الوجوب المعلوم أو المظنون.

وبالجملة: إن حصل العلم أو الظنُّ بالوجوب، كلِّفنا به؛ وإلا لم نكلَّف به؛ تفريعًا على أن التكليف بالمحال وبما لا يطاق غَيْرُ جائز، ولا يقال: إن المصنِّف هو الذى يرد عليه الإشكال، وهو المناقضة.

بيانه: أنه قرر قبل هذا أن تارك المأمور [٧٣/أ] به عاصٍ، والعاصى يستحقُّ العقاب، ثم كل واجب مأمور به؛ فيكون تاركه عاصيًا، وَيَسْتَحق العقاب؛ وعلى هذا صار استحقاق العقاب جزءًا من ماهية الترك؛ فكان كلامه متناقضًا.

ثم نقول: صارت هذه المسألة مندرجة فيما ذكره فى حد الواجب، فأىُّ فائدة فى

---

(١) فى «ب»: دليل.

إفرادها بالذكر ؟! لأنا نقول: المراد بالعقاب أنه مكروهٌ؛ فلا مناقضة، وأيضًا: لا يلزم من كون تارك الواجب مستحقًّا للعقاب: أن يكون استحقاقه جزءًا من ماهية الترك؛ بل جائز أن يكون خاصَّة له: إمَّا لازمة أو غير لازمة.

وأما قوله: «لأيِّ فائدةٍ إفرادُهَا بالذكر»:

قلنا: الغرض من إفرادها بالذكر ههنا بيانُ مخالفته للغزالىِّ، وبيانُ المناقضة بين كلاميه، وإن لم يكن فى نفس الأمر حقًّا، والله أعلم.

قال المصنّف – رحمه الله –: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: الْوُجُوبُ إِذَا نُسِخَ – بَقِىَ الجَوَازُ؛ خِلافًا لِلْغَزَّالِىِّ لَنَا:

أَنَّ الْمُقْتَضِىَ لِلْجَوَازِ قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لاَ يَصْلُحُ مُزِيلاً؛ فَوَجَبَ بَقَاءُ الجَوَازِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضِىَ لِلْجَوَازِ قَائِمٌ»؛ لأَنَّ الجَوَازَ جُزْءٌ مِنَ الْوُجُوبِ، وَالْمُقْتَضِى لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِمُفْرَدَاتِهِ:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الجَوَازَ جُزْءٌ مِنَ الْوُجُوبِ»؛ لأَنَّ الجَوَازَ: عِبَارَةٌ عَنْ رَفْعِ الحَرَجِ عَنِ الفِعْلِ، وَالوُجُوبُ عِبَارَةٌ عَنْ رَفْعِ الحَرَجِ عَنِ الفِعْلِ، مَعَ إِثْبَاتِ الحَرَجِ فِى التَّرْكِ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمَفْهُومَ الأَوَّلَ [جُزْءٌ] مِنَ الْمَفْهُومِ الثَّانِى.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضِىَ لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِمُفْرَدَاتِهِ»؛ لأَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَكَّبُ إِلاَّ عَيْنَ تِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ؛ فَالْمُقْتَضِى لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِتِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْمُقْتَضِى لِلْمُرَكَّبِ مُقْتَضٍ لِتِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ حَالَ اجْتِمَاعِهَا؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَكُونُ مُقْتَضِيًا لَهَا حَالَ انْفِرَادِهَا ؟»:

قُلْتُ: تِلْكَ الْمُفْرَدَاتُ مِنْ حَيْثُ [إِنَّهَا] هِىَ –: غَيْرٌ، وَمِن حَيْثُ إِنَّهَا مُفْرَدَةٌ –: غَيْرٌ، وَأَنَا لاَ أَدَّعِى أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ هِىَ مُفْرَدَةٌ – دَاخِلَةٌ فِى الْمُرَكَّبِ؛ وَكَيْفَ يُقَالُ ذَلِكَ فيه، وَقَيْدُ الانْفِرَادِ يُعَانِدُ قَيْدَ التَّرْكِيبِ، وَأَحَدُ الْمُعَانِدَيْنِ لا يَكُونُ دَاخِلاً فِى الآخَرِ؛ وَلَكِنَّنِى أَدَّعِى أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ [إِنَّهَا] هِى – دَاخِلَةٌ فِى الْمُرَكَّبِ؛ فَيَكُونُ الْمُقْتَضِى لِلْمُرَكَّبِ – مُقْتَضِيًا لِتِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِىَ، لاَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُفْرَدَةٌ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لاَ يَصْلُحُ مُزِيلاً»؛ لأَنَّ الْمُعَارِضَ يَقْتَضِى زَوَالَ

الوُجُوبِ، وَالوُجُـوبُ مَاهِيَّـةٌ مُرَكَّبَـةٌ - يَكْفِـي فِـي زَوَالِهَـا زَوَالُ أَحَـدِ قُيُودِهَـا؛ فَـزَوَالُ الْوُجُوبِ يَكْفِي فيهِ: إِزَالَةُ الْحَرَجِ عَنِ التَّرْكِ، وَلا حَاجَةَ فيهِ إِلَى إِزَالَةِ جَوَازِ الفِعْلِ؛ فَثَبَـتَ أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِلْجَوَازِ قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ لاَ يَصْلُحُ مُزِيلاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابدَّ مِنْ نقل ما اختاره الغـزَّالى[1] فـى هـذه المسألة، مع نقل مَذَاهِبِ النَّاس فيها، فنقول:

قال: الوجوبُ يباين الجوازَ والإباحةَ بحَدِّهِ؛ فلذلك [قلنا]: يقضـى بخطأ مَـنْ ظـنَّ أن الوجوب إذا نُسِخَ بَقِى الجـواز، بـل الحـقُّ: أنـه إذا نسـخ رجـع الأمْـرُ إلى مـا كـان قبـل الوجوب من تحريم أو إباحةٍ، وصَارَ الوجوبُ بالنَّسْخ كَأَنْ لم يكنْ.

فإن قيـل: «كـلُّ واجـب فهـو جـائز وزيـادة؛ إذ الجـائز [مـا] لا عقـاب علـى فعلـه، والواجب - أيضًا - لا عقاب على فعله، [وهوَ معنى الجواز]، فإذا نسخ الوجـوب فقـد أسقط العقاب على تركه فبقـى النـدب، ولا قـائل بـه، ولا فـرق بـين الكلامـين أصـلاً، وكلاهما وهم؛ بل الواجب لا يتضمَّن معنى الجواز، فإن حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما بتسوية الشرع؛ وذلك منفىٌّ عن الواجب.

هذا كلامُ الغزَّالىِّ فى «المستصفى» وقد نقلناه بعبارته؛ ليحصل الوثوق بنقل [٧٣/ب] مذهبه فى هذه المسألة، وقد ظهر من كلامه: أنه يدعـى أن الوجـوب إذا نسـخ لا يَبْقَـى الجواز، بمعنى التخيير بين الفعل والترك شرعًا. [وقال القاضى أبو الوليد البَاجِىُّ فى كتابه المسمى بـ «الجامع فى أصول الفقه»: إذا نسخ وجـوب الأمـر لم يَجُـزْ أن يحتـجَّ بـه علـى الجواز. قاله القاضى أبو بكر، والقاضى أبو محمد بن نَصْر].

وقد ذهب بعض أصحاب الشافعىِّ - رضى الله عنه - إلى جواز ذلك.

قال التلمسانىُّ: اعلم أن أكثر الباحثين يردُّون الخـلاف فـى هـذه المسـألة إلى خـلاف لفظىٍّ؛ لأن الباحثين فيها لم يتواردوا على موردٍ وَاحِدٍ.

فَالغزَّالِىُّ عنى بالجواز الذى لا يبقَى بعد رفـع الوجـوب: التخيـيرَ، ولا شـكَّ فـى أنـه ليس جُزْءَ الواجب، بل هو قسيمه ومقابله، فإذا ارتفع الوجوب بمطلـق النسـخ؛ كقولـه: «نسخت القول مثلاً» فلا يتعيَّـن ثبـوت التخيـير بعـدم انحصـار المقابلـة فـى ذلـك؛ لبقـاء الأحكام الأربعة.

---

(١) ينظر المستصفى (١/٧٣).

ومن قال: يبقى(١) لم يَعْنِ بالجواز: التخييرَ، وإنما عنى به: رَفْعَ الحرج، ولا شكَّ أنه جزءٌ من الواجب؛ هذا ما نقله التلمسانيُّ.

وفيه نظر؛ وذلك لأن من مذهب المصنِّف: أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك على ما سنبيِّن بعد ذلك، إن شاء الله تعالى، فنقول:

المدعَى: أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز، بمعنى: التخيير بين الفعل والترك؛ مدلولاً عليه بتلك الصيغة الدالَّة على الإيجاب، وهذا غير رفع الحرج عن الفعل الثابت بحكم البراءة الأصلية.

والدليل عليه: أن المقتضى لجواز الفعل قائمٌ، والمعارض الموجود لا يصلحُ أن يَكون معارضًا مزيلاً للجواز؛ فيلزم من ذلك ثبوت التخيير بعد النسخ.

بيان وجود المقتضى: أنَّ الصيغة الدالَّة على الإيجاب دالَّة على رفع الحرِج عن الفعلِ وإلحاق الحرج بالترك مطابقة، ويدلُّ على رفع الحرج عن الفعل تضمنًا؛ ضرورة أن الأول هو المعقولُ من الإيجاب، وأن الثانى جزؤه؛ فعلم أن الصيغة دالَّة على [٧٤/أ] رفع الحرج عن الفعل. وأما أن المعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضًا؛ فذلك لأن المعارض الموجود هو النسخ؛ وهو لا يصلح مزيلاً للجواز؛ لأن المعارض هو نسخ الوجوب، والوجوب ماهية مركَّبة على ما بيَّنَّاه، والماهية المركَّبة إذا زالت فزوالها يستلزم زوالَ جزء واحِد منها، وإلا لبقيت بجميع أجزائها؛ فلا تكون زائلة، والمفروض خلافه، ولا يستلزم زوالها بجميع أجزائها؛ لجواز انعدام المجموع بانعدام أحدِ أجزائِهَا، ولا نعنى بقولنا: «إنَّ المعارض الموجود لا يصلُحُ أن يكون معارضًا» إلا هذا.

ثم نقول: لابدَّ وأن يزول بزوال الإيجاب رفع الحرج عن الترك؛ لأنه لو بقى ذلك يلزم منها الوجوبُ، والمفروض خلافه، وإذا زال بسبب النسخ رُفعَ الحرج عن الترك، وقد بيَّنَّا بقاء جواز الفعل؛ لقيام مقتضيه؛ فيلزم من نسخ الوجوب مع قيام المقتضى أنْ يكون الفعلُ الواجبُ بعد النسخ جَائزَ الفعل جائزَ الترك؛ وذلك هو القدر المشترك بين الواجب والمندوب؛ وهو المطلوب، وبما ذكرنا تبين: أن الخلاف بين الإمامين: الغزالىِّ والمصنِّف - خلافٌ معنويٌّ لا لفظىٌّ، وأن ما نسبه التلمسانيُّ إلى أكثر الباحثين ليس بحقٍّ.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيلَ: «الْجَوَازُ الَّذِى جَعَلْتَهُ جُزْءَ مَاهِيَّةِ

---

(١) في «ب»: ينفى.

الوُجُوبِ - هُوَ الجَوَازُ بِمَعْنَى: رَفْعِ الحَرَجِ عَنِ الفِعْلِ فَقَـطْ، أَوْ بِمَعْنَـى رَفْـعِ الحَـرَجِ عَـنِ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ مَعًا ؟ الأَوَّلُ مُسَلَّمٌ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ.

وَلَكِنَّ ذَلِكَ الأَوَّلَ لا يُمْكِنُ بَقَاؤُهُ بَعْدَ زَوَالِ الْوُجُوبِ؛ لأَنَّ مُسَمَّى رَفْعِ الْحَـرَجِ عَـنِ الْفِعْلِ - لاَ يَدْخُلُ فِـي الوُجُـودِ إِلاَّ مُقَيَّـدًا: إِمَّـا بِقَيْـدِ إِلْحَـاقِ الحَـرَجِ بِـالتَّرْكِ؛ كَمَـا فِـي «الوُجُوبِ»، أَوْ بِقَيْدِ رَفعِ الحَرَجِ عَنِ التَّرْكِ؛ كَمَا فِي «المَنْدُوبِ» وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَبْقَى بِـدُونِ هَذَيْنِ القَيْدَيْنِ.

وَأَمَّا الثَّانِي فَمَمْنُوعٌ؛ لأَنَّ الجَوَازَ - بِمَعْنَى رَفْـعِ الحَـرَجِ عَـنِ الفِعْـلِ وَالـتَّرْكِ - يُنَـافِي الوُجُوبَ الَّذِي لاَ تَتَحَقَّقُ مَاهِيَّتُهُ إِلاَّ مَعَ الحَرَجِ عَلَى التَّرْكِ؛ وَالمُنَافِي لا يَكُونُ جُزْءًا.

فَثَبَتَ: أَنَّ المُقْتَضِيَ لِـ «الوُجُوبِ» - لاَ يَكُونُ مُقْتَضِيًا لِـ«الْجَوَازِ» بِهَذَا المَعْنَى».

وَالجَوَابُ: أَنَ «الجَوَازَ» الَّذِي هُوَ جُزْءُ مَاهِيَّةِ «الوُجُوبِ» هُوَ «الجَوَازُ» بِالمَعْنَى الأَوَّلِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ لاَ يَتَقَرَّرُ إِلاَّ مَعَ أَحَدِ القَيْدَيْنِ»:

قُلْنَا: نُسَلِّمُ، لَكِنَّ النَّاسِخَ لِلْوُجُوبِ: لَمَّا رَفَعَ الْوُجُوبَ - رَفَعَ مَنْعَ الحَرَجِ عَـنِ الـتَّرْكِ؛ فَقَدْ حَصَلَ بِهَذَا: الدليل زَوَالُ الحَرَجِ عَنِ التَّرْكِ.

وَقَدْ بَقِيَ - أَيْضًا - القَدْرُ المُشْتَرَكُ بَيْنَ الوُجُـوبِ وَالنَّـدْبِ، وَهُـوَ: زَوَالُ الحَـرَجِ عَـنِ الفِعْلِ؛ فَيَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِ هَذَيْنِ القَيْدَيْنِ: زَوَالُ الحَرَجِ عَـنِ الْفِعْـلِ وَعَـنِ الـتَّرْكِ مَعًـا؛ وَذَلِكَ هُوَ: «المَنْدُوبُ» وَ«المُبَاحُ».

فَظَهَرَ بِمَا ذَكَرْنَا: أَنَّ الأَمْرَ، إِذَا لَمْ يَبْقَ مَعْمُولاً بِهِ فِي الْوُجُوبِ - بَقِيَ مَعْمُولاً بِهِ فِـي الجَوَازِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا السؤالَ مَعَ جوابه ظاهرٌ.

وحاصله: أن جواز الفعل الذى جعله المصنِّف جزء ماهية الوجوب: إما الجواز؛ بمعنى رفع الحرج عن الفعلِ مجردًا عن كل واحد من القيدَيْن، وهـو إلحـاق الحـرج بالـترك، أو رفع الحرج عن الترك،، أو الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك(١) [٧٤/ب].

والأول محال البقاء بعد زوال فعله، وهو رفع الحرج عن الترك.

---

(١) فى «ب»: والترك والمركب.

والثانى يستحيل أن يكون جزءًا من الواجب؛ وإلا لكان الواجب جائزَ التركِ غَيْرَ جائز الترك؛ وذلك محال.

والجواب: أن المدعَى ليس هو الثانى؛ بل هو الأول.

أما قوله: «لا يبقَى ذلك بدون أحد القيدين»:

قلنا: نعم، وقد بينا أنه يقترنُ به جواز الترك؛ فيكون جائز الفعل جائز الترك؛ وذلك هو المطلوب.

قال صاحب «الحاصل»: وفى المسألة بحثٌ دقيقٌ، وهو يشير إلى قاعدة كلية فى العلوم العقلية، وهى أن الفصل عِلّة لوجودِ حصة النوع من الجنس، ويلزم من عدم الفصل عَدَمُ حِصَّةِ النوع من الجنس؛ ضرورةَ أنه يلزم من عدم العلّة عَدَمُ المعلول، وصاحب «الإشارات» هو القائل بهذه القاعدة.

والمصنِّف يخالف ذلك، ويقول: ذلك غيرُ لازمٍ، ورَدُّ هذه المسألة إلى تلك القاعدة سَهْلٌ للفطن الذكى؛ فليتأمل.

واعلم: أن نظم الدليل هكذا: إن الجواز جزء ماهية الوجوب، والمقتضى للوجوب مقتض لمفرداته؛ فيكون المقتضى للجوازِ قائمًا.

ثم أورد على الدليل المذكور سؤالين يقتضى الترتيب المدعى فى صناعة النظر:

أولاً: أن يقال: لا نسلِّم أن الجواز جزء ماهية الوجوب.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم أن المقتضى للوجوبِ مقتض لمفرداته.

أو نقول هو مقتضٍ للمفردات حال الاجتماع، أما حال الانفراد فلا نسلِّم

والمصنِّف لم يوردهما كذلك؛ بل قدَّم ما يجب تأخيره وأخَّر ما يجب تقديمه.

والجواب عن الأول: أن الجواز بمعنَى رفع الحرج جزءُ ماهية الوجوب، وقد قررنا ذلك.

والجواب عن الثانى: فإنا ندعى أن جزء المقتضى للمركب مقتضٍ لمفرداتِهِ مِنْ حيث هى هى، أى: يقتضى تلك المفردات لا بوصف كونها مفردات؛ فإنه يستحيل أن تكون أجزاء المركب [٧٥/أ]، وهى مفردات؛ فثبت أن المقتضى لجواز الفعل قائم، وهو

الصيغة، والمقتضى لجواز الترك قائمٌ، وَيَلْزَم من مجموع المقتضيين جواز الفعل وجواز الترك؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: أن صاحب «التنقيح»، وصاحب «التلخيص» اعترضَا على الدليل المذكور؛ فلنذكر اعتراضهما، ثم نجيب عن الاعتراضين:

أما صاحب «التنقيح»: فقد قال: لا نسلم أن حقيقة الجواز هى رَفْعُ الحرج، بل التخيير؛ ولهذا لا يطلق على أفعال الصبيان والبهائم. ولو سلم، فليس ذلك حكم خطاب الإيجاب، بل الحل(١) ورفع الحرج من حكم الأصل، ثم لو سلم فإنما يثبت ضمنًا للحل(٢) فيزول بزواله.

قوله: «يتحقّقُ رَفْعُ الوجوب بسقوط العقاب»:

قلنا: الجزء الآخر - وهو الجواز - جزء ماهية الوجوب، أو من ضروراته؛ فلم يتعين جزءًا: فإن لم يكن جزءًا بطل الاستدلال بالوجوب على ثبوت الجواز. وإن كان، فلم قلت: إن طريق رَفْعِ الحرج برفع هذا الجزء دون ذلك؛ على أن سياقه يقتضى بقاء الندب، وهو أوجه، ولا قائل به.

هذا هو اعتراض صاحب «التنقيح».

وأما صاحب «التلخيص»: فقد قال: لكلام الغزالى اتجاه قوى؛ وهذا لأنا لا نسلم أن الأمر اقتضى مجموع الأمرين، لكن الذى يزيل الجزء الواحد منه - وهو الحرج على الترك - لا يكون ناسخًا لحكم الأمر بالكلية، بل هو كالمخصِّص بالقياس إلى اللّفظ العامِّ، ولهذا أجاز أن يقترن بالأمر؛ مثال ذلك: أن الله - تعالى - لو أمرنا بصيغة «افعل»، واقترن بالصيغة ما يدل على أنه لا حرج فى تركه - حملناه على الندب، ولو كان هذا نسخًا لما جاز اقترانه به؛ لأن الناسخ من شرطه(٣) أن يتراخى.

وإذا علمت ذلك، فنسخ الوجوب على هذا الوجه لا يتصور إلا بنسخ الجواز. فإن قلنا: إذا تأخر [٧٥/ب] زَوَالُ هذا القيد بعد أن كان ثابتًا - كان نَسْخًا بخلاف ما إذا اقترن بالأمر.

---

(١) فى «أ»: الحمل.

(٢) فى «أ»: للحمل.

(٣) فى «أ»: شأنه.

قلت: يبقى النزاع فى هذا؛ وهو أن الغزالى لعله لا يسميه نَسْخًا، بل النَّسْخُ عنده ما يرفع حكم الخطاب السابق بالكلية، ويصير النزاع لفظيًّا، إلا أن الغزالى لا يمنع من هذا الوجه.

بل قال: الجَوَازُ المرادف للمباح: ما استوى طرفاه، وهذا غير داخل فى الواجب، بل الندب أولى أن يجعل جزءًا من الواجب، ومع ذلك لا قائل بأنه إذا نسخ الوجوب، بقى الندبُ. هذا ما قاله صَاحِبُ «التلخيص». والجواب عن اعتراض صاحب «التنقيح»:

أما قوله: «لا نسلم أن حقيقته رفع الحرج عن الفعل، بل حقيقته التخيير»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك، ولا حاجة بنا إلى دعوى ذلك، بل ندعى: أن الجواز بمعنى رفع الحرج - جزء مَاهية الوجوب؛ على ما تقرر.

وإن ادعينا أنه جزؤه، أو هو من لوازمه وضروراته - فالتقريب آتٍ، وبه يندفع خيال من يمنع كونه جزءًا.

وأما قوله: «رفع الحِرج من حكم الأصل»:

قلنا: لا نسلم هذا؛ لأن رفع الحرج المدعى ثبوته ههنا هو رَفْعُ الحرج المدلول عليه بصيغة دالة على الإيجاب؛ وذلك ليس هو رفع الحرج الثابت بمقتضى الأَصْلِ. وأما قوله: «لو سلم ذلك يثبت ضمنًا للحل فيزول بزواله»:

قلنا: لا نسلم، وإنما يزول أن لو لم يكنِ المقتضى لقيامه قائمًا؛ وهو قائم لقيام الصيغة الدالة على الإيجاب.

وأما قوله: «لم قلت: إنه يتعين رَفْعُ الوجوب برفع العقاب، بل جاز أن يكون رفعه برفع الجزء الآخر[1]»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك، بل ندعى أن نسخ الوجوب رفع للماهية المركبة من القيدين، فنسخ الوجوب يستلزم عدم المجموع، وعدم المجموع لا يستلزم عدم كلِّ جزء من أجزاء المجموع؛ لصدق انعدام المجموع بانعدام أحد جزأيه دون الآخر؛ فإذن [٧٦/أ] لا يستلزم النسخ رفع جواز الفعل، فإذن المقتضى لجواز الفعل قائم، والنسخ العارض لا يستلزم رفعه، ولا نعنى بزوال المعارض إلا هذا.

أما قوله: «سياقه يقتضى بقاء الندب، ولا قائل به»:

---

(١) فى «أ»: الأول.

قلنا: لا نسلم، بل المصنف قائل به؛ وهذا النقض ذكره الغزالى.

هذا هو الجواب عن اعتراض صاحب «التنقيح».

وأما اعتراض صاحب «التلخيص»: فساقط جدًّا؛ وذلك لأنه يحيل صور المسألة.

بيانه: أن الكلام فيما إذا نسخ الوجوب، والخلاف فى أنه: هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب، أم لا؟. وكلامه يقتضى منع نسخ الوجوب؛ وهو مندفع.

قال المصنّف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ: فِى أَنَّ مَا يَجُوزُ تَرْكُهُ - لاَ يَكُونُ فِعْلُهُ وَاجِبًا.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْوَاجِبَ: مَا لاَ يَجُوزُ تَرْكُهُ، وَالجَمْعَ بَيْنَهُ وبَيْنَ جَوَازِ التَّرْكِ - مُتَنَاقِضٌ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ الخِلاَفَ فِى هَذَا الفَصْلِ مَعَ طَائِفَتَيْنِ:

إِحْدَاهُمَا: الكَعْبِىُّ وَأَتْبَاعُهُ؛ فَإِنَّهُ رُوِىَ فِى كُتُبِ أَصْحَابِنَا عَنْهُم؛ أَنَّهُمْ قَالُوا: «المُبَاحُ وَاجِبٌ»؛ وَاحْتَجُّوا عَلَيْهِ: بِأَنَّ المُبَاحَ: تَرْكُ الْحَرَامِ، وَتَرْكَ الحَرَامِ وَاجِبٌ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ المُبَاحُ وَاجِبًا.

وَجَوَابُهُ: أَنَّ المُبَاحَ لَيْسَ نَفْسَ تَرك الحَرَامِ؛ بَلْ هُوَ شَىْءٌ بِهِ يُتْرَكُ الحَرَامُ، وَلا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ التَّرْكِ وَاجِبًا - أَنْ يَكُونَ الشَّىْءُ الَّذِى يَحْصُلُ بِهِ التَّرْكُ وَاجِبًا؛ إِذَا كَانَ ذَلِكَ التَّرْكُ مُمْكِنَ التَّحقُّقِ بِشَىْءٍ آخرَ غَيْرِ ذَلِكَ الأَوَّلِ.

وَثَانِيَتُهُمَا: مَا ذَكَرَهُ كَثِيرٌ مِنَ الفُقَهَاءِ: مِنْ أَنَّ الصَّوْمَ - وَاجِبٌ عَلَى المَرِيضِ، وَالمُسَافِرِ، وَالحَائِضِ، وَمَا يَأْتُونَ بِهِ عِنْدَ زَوَالِ العُذْرِ: يَكُونُ قَضَاءً لِمَا وَجَبَ.

وَقَالَ آخَرُونَ: إِنَّه لاَ يَجبُ عَلَى المَرِيضِ وَالحَائِضِ، وَيَجبُ عَلَى المُسَافِرِ. وَعِنْدَنَا: أَنَّه لاَ يَجبُ عَلَى الحَائِضِ، وَالمَرِيضِ أَلْبَتَّةَ، وَأَمَّا المُسَافِرُ، فَيَجبُ عَلَيْهِ صَوْمُ أَحَدِ الشَّهْرَيْنِ: إِمَّا الشَّهْرِ الحَاضِرِ، أَوْ شَهْرٍ آخر، وَأَيُّهُمَا أَتى بِهِ - كَانَ هُوَ الوَاجِبَ؛ كَمَا قُلْنَا فِى الكَفَّارَاتِ الثَّلاثِ.

وَدَلِيلُنَا: مَا تَقَدَّمَ: مِنْ أَنَّ «الْوَاجِبَ» هُوَ الَّذِى مُنِع مِنْ تَرْكِهِ، وَهَؤُلاَءِ مَا مُنِعُوا مِنْ

تَرْكِ الصَّوم؛ فلاَ يَكُونُ وَاجبًا عَلَيْهِمْ؛ بَلِ الحَائِضُ مَمْنُوعَةٌ مِنَ الفِعْلِ، وَالمَمْنُوعُ مِنَ الْفِعْلِ كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَمْنُوعًا مِنْ التَّرْكِ ؟!

وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِأَشْيَاءَ:

أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البَقَرةُ: ١٨٥]؛ أَوْجَبَ الصَّوْمَ عَلَى كُلِّ مَنْ شَهِدَ الشَّهْرَ، وَهَؤُلاءِ قَدْ شَهِدُوا الشَّهْرَ؛ فَيَجِبُ عَلَيْهِمُ الصَّوْمُ.

وَثَانِيهَا: أَنَّهُ يَنْوِى قَضَاءَ رَمَضَانَ، وَيُسَمَّى: «قَضَاءً»؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَحْكِى وُجُوبًا سَابِقًا.

وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ لاَ يَزِيدُ عَلَيْهِ، وَلاَ يَنْقُصُ عَنْهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ بَدَلاً عَنْهُ؛ كَغَرَامَاتِ المُتْلَفَاتِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الكُلِّ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ - اسْتِدْلالٌ بِالظَّوَاهِرِ وَالأَقْيِسَةِ عَلَى مُخَالَفَةِ ضَرُورَةِ العَقْلِ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ المُتَصَوَّرَ فِى «الوُجُوبِ» المَنْعُ مِنَ التَّرْكِ؛ فَعِنْدَ عَدَمِ المَنْعِ مِنَ التَّرْكِ: لَوْ حَاوَلْنَا إِثْبَاتَ المَنْعِ مِنَ التَّرْكِ - لَكُنَّا قَدْ تَمَسَّكْنَا بِالظَّوَاهِرِ وَالأَقْيِسَةِ؛ فِى إِثْبَاتِ الجَمْعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ؛ وَذَلِكَ لا يَقُولُهُ عَاقِلٌ. بَلَى: إِنْ فَسَّرْتُمُ الوُجُوبَ بِشَىْءٍ آخَرَ - فَذَلِكَ كَلامٌ آخَرُ.

فُرُوعٌ: الفَرْعُ الأَوَّلُ: اخْتَلَفُوا فِى أَنَّ المَنْدُوبَ، هَلْ هو مَأْمُورٌ بِهِ أَمْ لاَ ؟:

وَالحَقُّ: أَنَّ المُرَادَ مِنَ «الأَمْرِ»: إِنْ كَانَ هُوَ التَّرْجِيحَ المُطْلَقَ؛ مِنْ غَيْرِ إِشْعَارٍ بِجَوَازِ التَّرْكِ، وَلا بِالمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ - فَنَعَمْ. وَإِنْ كَانَ هُوَ التَّرْجِيحَ المَانِعَ مِنَ النَّقِيضِ - فَلاَ.

لَكِنَّا لَمَّا بَيَّنَّا أَن: «الأَمْرَ» لِلْوُجُوبِ؛ كَانَ الحَقُّ هُوَ التَّفْسِيرَ الثَّانِىَ.

الفَرْعُ الثَّانِى: اخْتَلَفُوا فِى أَنَّ المَنْدُوبَ، هَلْ يَصِيرُ وَاجبًا بَعْدَ الشُّرُوعِ فِيهِ؟:

فَعِنْدَ أَبِى حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللّه عَلَيْهِ -: أَنَّ التَّطَوُّعَ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ.

وَعِنْدَ الشَّافِعِى - رَضِىَ اللّه عَنْهُ -: لاَ يَجِبُ.

لَنَا: قَوْلُهُ - عَلَيْه الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ -: «الصَّائِمُ المُتَطَوِّعُ أَمِيرُ نَفْسِهِ: إِنْ شَاءَ صَامَ، وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ».

وَلأَنَّا نَفرِضُ الكَلامَ فِيمَا إِذَا نَوَى صَوْمًا، يَجُوزُ لَهُ تَرْكُهُ بَعْدَ الشُّرُوعِ [فِيهِ]:

فَنَقُولُ: يَجِبُ أَنْ يَقَعَ الصَّوْمُ عَلَى هَـذِهِ الصِّفَةِ؛ لِقَوْلِـهِ - عَلَيْـهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ -: «وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى».

وَتَمَامُ الكَلامِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - مَذْكُورٌ فِي «الخِلافِيَّاتِ».

الفَرْعُ الثَّالِثُ: الْمُبَاحُ، هَلْ هُوَ مِنَ التَّكْلِيفِ أَمْ لا؟

وَالحَق أَنَّهُ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِأَنَّهُ مِنَ التَّكْلِيفِ - هُوَ: أَنَّهُ وَرَدَ التَّكْلِيفُ بِفِعْلِـهِ - فَمَعْلُـومٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ: أَنَّهُ وَرَدَ التَّكْلِيفُ بِاعْتِقَادِ إِبَاحَتِـهِ - فَاعْتِقَـادُ كَـوْنِ ذَلِكَ الفِعْلِ مُبَاحًا - مُغَايِرٌ لِذَلِكَ الفِعْلِ فِي نَفْسِـهِ؛ فَـالتَّكْلِيفُ بِذَلِـكَ الاعْتِقَـادِ لا يَكُـونُ تَكْلِيفًا بِذَلِكَ الْمُبَاحِ.

وَالأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ سَمَّاهُ تَكْلِيفًا بِهَذَا التَّأْوِيلِ؛ وَهُوَ بَعِيدٌ مَعَ أَنَّـهُ نِـزَاعٌ فِـي مَحْـضِ اللَّفْظِ.

الفَرْعُ الرَّابِعُ: الْمُبَاحُ، هَلْ هُوَ حَسَنٌ ؟:

وَالحَقُّ: أَنَّهُ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ «الحَسَنِ»: كُلَّ مَا رُفِـعَ الحَـرَجُ عَـنْ فِعْلِـهِ، سَـوَاءٌ كَـانَ عَلَى فِعْلِهِ ثَوَابٌ، أَوْ لَمْ يَكُنْ - فَالْمُبَاحُ حَسَنٌ.

وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ: مَا يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ بِفِعْلِهِ التَّعْظِيمَ وَالْمَدْحَ وَالثَّوَابَ - فَالْمُبَاحُ لَيْسَ بِحَسَنٍ.

الْفَرْعُ الخَامِسُ: الْمُبَاحُ، هَلْ هُوَ مِنَ الشَّرْعِ ؟:

قَالَ بَعْضُهُمْ: لَيْسَ مِنَ الشَّرْعِ؛ لأَنَّ مَعْنَى «الْمُبَاحِ»: أَنَّهُ لاَ حَرَجَ فِي فِعْلِهِ، وَفِي تَرْكِـهِ؛ وَذَلِكَ مَعْلُومٌ قَبْلَ الشَّرْعِ؛ فَتَكُونُ «الإِبَاحَةُ» تَقْرِيرًا لِلنَّفيِ الأَصْلِيِّ، لاَ تَغْيِيرًا؛ فَـلاَ يَكُـونُ مِنَ الشَّرْعِ.

وَالحَقُّ: أَنَّ الخِلافَ لَفظِيٌّ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الإِبَاحَةَ تَثْبُتُ بِطُرُقٍ ثَلاثَةٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَقُولَ الشَّرْعُ: «إِنْ شِئْتُمْ فَافْعَلُوا، وَإِنْ شِئْتُمْ فَاتْرُكُوا».

وَالثَّانِي: أَنْ تَدُلَّ أَخْبَارُ الشَّرْعِ عَلَى أَنَّهُ لاَ حَرَجَ فِي الفِعْلِ وَالتَّرْكِ.

وَالثَّالِثُ أَلاَّ يَتَكَلَّمَ الشَّرْعُ فِيهِ أَلْبَتَّةَ؛ وَلَكِنِ: انْعَقَدَ الإِجْمَاعُ مَعَ ذَلِـكَ عَلَى أَنَّ مَـا لَـمْ

يَرِدْ فِيه طَلَبُ فِعْلٍ، وَلاَ طَلَبُ تَرْكٍ - فَالمُكَلَّفُ فِيهِ مُخَيَّرٌ؛ وَهَذَا الدَّلِيلُ يَعُمُّ جَمِيعَ الأَفْعَالِ الَّتِى لاَ نِهَايَةَ لَهَا.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فَنَقُولُ: إِنْ عُنِىَ بِكَوْنِ الإِبَاحَةِ حُكْمًا شَرْعِيًّا: أَنَّهُ حَصَلَ حُكْمٌ غَيْرُ الَّذِى كَانَ مُسْتَمِرًّا قَبْلَ الشَّرْعِ - فَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ بَلِ الإِبَاحَةُ تَقْرِيرٌ لاَ تَغْيِيرٌ.

وَإِنْ عُنِىَ بِكَوْنِهِ حُكْمًا شَرْعِيًّا: أَنَّ كَلامَ الشَّرْعِ دَلَّ عَلَى تَحَقُّقِهِ - فَظَاهِرٌ أَنَّهُ كَذَلِكَ؛ لأَنَّ «الإِبَاحَةَ» لا تَتَحَقَّقُ إِلاَّ عَلَى أَحَدِ الوُجُوهِ الثَّلاثَةِ المَذْكُورَةِ. وَفِى جَمِيعِهَا: خِطَابُ الشَّرْعِ دَلَّ عَلَيْهَا؛ فَكَانَتِ «الإِبَاحَةُ» مِنَ الشَّرْعِ بِهَذَا التَّأْوِيلِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الخلاف فى هذه المَسْألة مع طائفتين:

الطائفة الأولى: الكعبى[1] وأتباعه؛ فإنه روى عنهم فى كتب أصحابنا؛ أنهم قالوا: المُبَاحُ واجب.

الطائفة الثانية من المُخَالفين: جمع من فقهاء المالكية، واختار هذا المذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى «اللمع»، وأبو يعلى الحنبلى فى كتابه المسمى بـ «العدة» نقله عن الحنابلة. قال الشيخ أبو إسْحَاقَ الشيرازى فى «شرح اللمع»: يجب الصَّوْمُ على الحائض، والمريض، والمُسَافر. وما يؤمر به كل واحد منهم بعد زوال عذره قضاءٌ لما وجب عليه فى وقته.

قال أصحاب أبى حنيفة: لا يجب على الحائض والمريض، ويجب على المسافر.

وقال بعض الأشعرية: لا يجب على الحائض والمريض، ويجب على المسافر الصوم فى أحد الشهرين: إما شهر الأمر، أو شهر القضاء. والخلاف فى هذه المسألة مما يعود إلى العبارة، ولا يتحقق له فائدة؛ فإنا نتفق [٧٦/ب] على جواز التأخير، ووجوب القضاء بعد العُذْرِ، ودليلنا: قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ**

(١) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى، من بنى كعب، البلخى الخراسانى، أبو القاسم أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية» وله آراء ومقالات فى الكلام انفرد بها، وهو من أهل «بلخ»، أقام ببغداد مُدَّةً طويلة، له كتب، منها «التفسير» و«تأييد مقالة أبى الهذيل»، وصنّف فى «الكلام» كتبًا كثيرة وانتشرت كتبه ببغداد. ولد سنة ٢٧٣ هـ وتوفى سنة ٣١٩ هـ. ينظر: تاريخ بغداد ٣٨٤/٩، المقريزى ٣٤٨/٢، الأعلام ٦٥/٤.

أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].وقال ابن برهان: النائم والمغمى عليه والحائض والمريض والمسافر هل يخاطبون، أم لا ؟ فذهب كافة الفقهاء من أصحابنا، وأصحاب أبى حنيفة؛ إلى أنهم يخاطبُون، ونقل عن المتكلمين من أصحابنا، والمعتزلة: أنهم لا يخاطبون.

وقال صاحب «الإحكام» (١): اختلفوا فى تكليف الحائض بالصوم: فنفاه أصحابنا، وأثبته آخرون.

والحق فى ذلك: أنه إن أريد بكونها مكلّفة بتقدير زوال الحيض المانع - فهو حق، وإن أريد بأنها مكلفة: أنها تؤمر بالإتيان بالصوم حالة الحيض - فهو باطل، هذا ما يتعلق بنقل المذاهب فى هذه المسألة. والدليل على أن المباح لا يكون واجبًا: أنَّ المباح يجوز تركه، والواجب لا يجوز تركه، فلو كان المباح واجبًا، لكان الشىء الواحد جائز الترك، غير جائز الترك؛ وهو محال.

وباقى الكلام ظاهر غنى عن الشرح، إلى آخر هذه المسألة وفروعها.

* * *

(١) ينظر الإحكام (١/١٤٢).

محتويات الجزء الثالث[1]

الكلام فى الأوامر والنواهى وقد جاء فى مقدمة وثلاثة أقسام:

المقدمة وفيها مسائل:

---

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازى بالرمز [م] وبشرح الأصفهانى إلى بداية شرح الأصفهانى الخاص بمسألة المحصول السابقة عليه.



